نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر

العددان الخامس والسادس عشر، السنة الرابعة

صيف وخريف ٢٠٠٨م ١٤٢٩هـ

البطاقة وشروط النشر

- نصوص معاصرة، مجلة فصلية تعنى ـ فقط ـ بترجمة النتاج الفكري الإيراني إلى القارئ العربي.
- ترحّب المجلّة بمساهمات الباحثين الإيرانيين في مجالات الفكر الإسلامي المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراث، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- يشترط في المادة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجية، التوثيق، وأن لا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في كتاب أو دورية عربية أخرى.
- تخضع المادة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، نشرت أم لم تنشر.
- للمجلة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة منفصلةً أو ضمن كتاب.
- ما تنشره المجلة لا يعبّر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنية بحتة.

بسم الله الرحمن الرحيم

فصليّة فكريّة

تعنى بالفكر الديني المعاصر

☐ المراسـلات

لبنان ـ بيروت ـ ص. ب : ٣٢٧ / ٢٥

www.nosos.net

البريد الإلكتروني info@nosos.net

☐ التنفيذ الطباعي ومركز النشر :

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان - الحدث - قرب مستشفى السان تريز - مفرق ملحمة كساب

خلف المركز الثقافي اللبناني - بناية عبد الكريم وعطية - تلفاكس : ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠

البريد الإلكتروني : deltapress@terra.net.lb

☐ وكلاء التوزيـع

- **لبنان، بيروت، الضاحية، شارع الرويس دار المحجة البيضاء هاتف: ٢٨٧١٧٩ (٩٦١٣+)**
- **مملكة البحرين، شركة دار الوسط للنشر والتوزيع.هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩ (٩٧٣+)**
- **جمهورية مصر العربية، مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤**
- **الإمارات العربية المتحدة، دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤**
- **المغرب، الشركة الشريفية للتوزيع والصحف (سوشبرس)، الدار البيضاء، هاتف: ٠٢٢٤٠٠٢٢٣**
- **العراق، بغداد (الكاظمية)، مكتبة أهل البيت / النجف الأشرف، مكتبة الحمندي، هاتف: ٩٦٤٧٨٠٢٤٥٠٢٣+ / البصرة، سوق العشار، مكتبة الزهراء.**
- **سوريا، مكتبة دار الحسنين، دمشق، السيدة زينب ، الشارع العام هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٣٥ (٠٠٩٦٣)**
- **إيران، قم، مكتبة پارسا، خيابان إرم، سوق القدس، الطابق الأرضي، ت: ٩٨٢٥١٧٨٣٢١٨٦+؛ ومكتبة الهاشمي كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣(٩٨٢٥١+).**
- **شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات : http://www.neelwafurat.com**
- **المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت: http://www.arabicebook.com**
- **بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع،** Chalton Street 88 London NW1 1HJ . United Kingdom . Tel: (+4420) 73834037

محتـويات العدد

العدد الخامس والسادس عشر. صيف و خريف ٢٠٠٨م ، ١٤٢٩هـ

ملف العدد: الدراسات القرآنية، إشكالية الوحي والمعضلات التفسيرية /١/

دراسات :

قراءات :

المشروع الإسلامي وتحدّيات المرحلة[1]

حيدر حب الله

١ - ثمّة إشكالية أساسية طرحها غير واحد من المفكّرين الإسلاميين، وأعتقد أنّ الدكتور أبو القاسم حاج حمد كانت له مساهمة جيدة في ذلك من خلال بعض الدراسات التي نشرت له في نهاية السبعينيات من القرن الماضي..، وتناول فيها إشكالية العلاقة بين الدولة الإسلامية والمجتمع الإسلامي.

فالدولة الإسلامية مفهوم، ظاهرة، كلمة...، ما شئت فعبّر...، تقرأ مرةً لوحدها، وأخرى يتمّ النظر إليها ضمن الحقل الذي نضعها فيه...، وأريد هنا أن أستعير البناءات الأساسية التي طرحها المفكر الياباني (توشيهيكو إيزوتسو) في كتابه «الله والإنسان في القرآن الكريم»..، فهو يقول بأنّ كل كلمة في القرآن الكريم لها معنى أوّلي، يسمّيه المعنى الأساسي، وأننا إذا ألقينا هذه الكلمة في حقل معرفي آخر سيصبح لها معنى جديد، يسمّيه هو بالمعنى العلائقيّ، ويقدّم إيزوتسو لذلك أمثلة كثيرة في دراسة مستفيضة ومهمة، فكلمة «ساعة» في اللغة العربية لها معنى أوّلي معروف لا يزال موجوداً حتى الآن، وهي تعني المدّة القليلة من الوقت، لكنّك حينما ألقيتها في القرآن الكريم ضمن إطار معرفي جديد اتّخذت معنى آخر، فهي تأتي مرةً بمعنى نهاية العالم، وأخرى بمعنى موعد لقاء الله، وثالثة تنصرف إلى العقاب، وهكذا، وهذا يعني أنّها اكتست ثوباً جديداً نتيجة وضعها ضمن نظام علاقات مع مفاهيم جديدة.

---

(١) المحاضرة التي ألقيت بتاريخ ٢٠٠٩/٠٩/١٠م بدعوة من المركز الإسلامي الثقافي، في بيروت، مع بعض التعديل والتصرُّف.

مفهوم الدولة الإسلاميّة يمكن النظر إليه بهذه الطريقة، فمرّةً ننظر إلى الدولة الإسلاميّة بوصفها نظاماً ومؤسسات، ثم نفصلها عن المناخ المعرفي وعن الحقل الذي تعيش فيه..، فهنا يمكن أن تتحول إلى معنى يفصح عن مؤسسات معيّنة أو عن دساتير أو نظم أو ما شابه ذلك، لكن المفترض لدراستها وضعها ضمن سياقها الطبيعيّ، وهو المجتمع؛ لأنّ العلاقة بين الدولة والمجتمع علاقة تواشج وطيدة لا يمكن بترها بحال من الأحوال.

ثمّة أطروحتان تساهمان في تكوين وعينا لمفهوم الدولة الإسلاميّة، هما:

أ ـ الأطروحة التي تذهب إلى أنّ قيام الدولة الإسلامية يسبق أسلمة المجتمع، أو لا أقلّ لا يستدعي أن يسبقه إسلام المجتمع، فنحن نقوم ـ بدايةً ـ بأسلمة الدولة، ثم بعد ذلك أسلمة المجتمع...، ولعلّ من هذا الباب ما ينقل عن بعض العلماء الكبار من أنّه كان يؤجِّل المشاريع الدينيّة الصغيرة إلى ما بعد تأسيس الدولة، وهذا ما يعطي إضاءة بأنّ الدولة هي مفتاح أسلمة كلّ المرافق الأخرى في الحياة الاجتماعيّة.

ب ـ الأطروحة التي ترى أنّ الدولة إفراز تلقائيّ وتعبير طبيعيّ عن حال المجتمع ووضعه، أشبه بالحديث الذي يقول: «كما تكونوا يُولّى عليكم» (كنز العمال ٦: ٨٩)، وهذا يعني أنّه يجب علينا خلق مناخ اجتماعيّ طبيعيّ لكي تولد الدولة الإسلاميّة السليمة فيه، وكلّما كان المجتمع إسلامياً كانت الدولة إسلاميّة، أمّا إذا افتقد المجتمع إسلاميّته فسوف تفقد الدولة قدرة الوصول إلى المبتغى الذي يرجى من وراء إقامتها.

لقد كان لهذه الفكرة وجود في ستينيات القرن الماضي وسبعينياته، لكنها الآن بدأت تنمو أكثر فأكثر وتعود إلى الواجهة من جديد، وهذا ما دفع د. حاج حمد إلى أن يقول: نحن مع علمانيّة الدولة وضدّ علمانية المجتمع؛ لأننا بهذه الطريقة نستطيع أن نحمي المجتمع من الاستبداد الدينيّ، وفي الوقت نفسه ننأى به عن الإلحاد، أو الخروج عن جادّة الدين، وعن القيم الدينية الرفيعة. إن عدم علمانية المجتمع ستؤمِّن تلقائياً دولةً إسلاميّة في وضع طبيعيّ غير استثنائيّ.

لا نتحدّث هنا عن شرعيّة الدولة وعدم شرعيتها فهذا موضوع آخر، وإنّما عن رؤية وقائعيّة ميدانية تنطلق من زاوية اجتماعيّة ومقصديّة تنظر في آليّات إحلال القيم

الدينيّة في الحياة في عصرنا الراهن، هل الدولة مدخل لذلك أم أنّها نتيجة؟ هل هي مدخل ونتيجة معاً؟ وكيف؟

٢ ـ ولو تجاوزنا قليلاً هذا الموضوع الإشكاليّ سنجد أنفسنا أمام موضوع وثيق الصلة به وأشدّ إشكالاً منه، فعندما يقوم مشروع الدولة الإسلاميّة في ظلّ مناخ إسلاميّ عامّ يسمح بقيامه، ثمّ تتتالى تطوّرات الحياة وتحصل التحوّلات في المجتمع نفسه على الصعد الفكرية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية، حتى ليغدو مجتمع مرحلة الانطلاق مغايراً لمجتمع مرحلة البقاء..، وعندما يجرّب المجتمع الحياة الإسلاميّة، ويرى نقاط قوّتها وضعفها، وتتلاشى الصور المثاليّة المجافية للواقع لصالح الصور الواقعيّة الملموسة..، وعندما يتمّ اختبار المقدّس..، عند ذلك كلّه يولد المجتمع الجديد، فإذا كانت الدولة سابقةً على المجتمع فهذا معناه حصول القطيعة بينها وبينه، أو ظهور حالة الفرض والضغط والقمع وممارسة القوّة، أمّا إذا كانت نتيجةً له فهذا معناه أنّه يفترض أن تواكب ما يحدث بطريقة أو بأخرى، لكي تكون مستجيباً طبيعيّاً لحال المجتمع، تأميناً للديمومة والاستمرار؛ إذ لو لم تحصل هذه المواكبة فسيقع التصادم، وسينتقض الغرض من وجودها.

٣ ـ القضيّة الأخرى التي قد نلحظها مرتقبة في سياق الخلاف بين الأطروحتين المتقدّمتين هي أنّ الدولة نفسها قد تغدو مقدّساً في الأطروحة الأولى، وهذا ما قد يعطيها أصالةً تلغي أو تفوق أصالة المجتمع بوصفه مجتمعاً مسلماً..، وعندما تأخذ الدولة بُعداً دينياً مقدّساً بهذه الطريقة تتضخّم على حساب المجتمع، فيظلّ المجتمع في وضع أضعف من وضعها، ومن الطبيعي أن تتولّد عن ذلك إفرازات تلقائيّة، تماماً كما في أيّ مكان تصبح الدولة فيه أقوى من مجتمعها، فكيف إذا كانت فكرة البعض أن لا قيمة للمجتمع على مستوى تقرير المصير؟!

٤ ـ الملف الآخر الذي خلق تحدّيات أمام تجربة المشروع الإسلاميّ هو العلاقة بين النظر والعمل، الفكر والواقع، النظرية والتطبيق، فقد ولدت التجربة ودخلنا في مرحلة العمل، ثم بعد أن دخلنا في مرحلة العمل بدأت تتكوّن النظرية..، وهذا شيء له سلبيّاته وله إيجابيّاته؛ فنحن ـ مثلاً ـ وإلى أوائل الثمانينيات لا نجد دراسات دينيّة ـ ولا فقهيّة ـ جادّة تنظّر لمفهوم الدولة، وتقدّم فقهاً سياسياً وحكومياً، باستثناء دراسات

محدودة جداً وكراريس صغيرة للسيد الشهيد الصدر والشهيد المطهري، وبعض الأطر العامة التي طُرِحت من قبل الإمام الخمينيّ أو العلاّمة فضل الله أو العلاّمة الطباطبائيّ وأمثالهم.

لقد كان الحال على الوضع التاريخيّ للشيعة؛ لأنّ إرثهم التاريخي ـ أقصد الإمامية دون الزيديّة والإسماعيليّة ـ كان يفرض العزلة في عصر غيبة الإمام الثاني عشر؛ لاعتقادهم بأنه لا داعي للدخول في شأن السلطة أثناء غيبته، فاختاروا العزلة وليس المعارضة؛ لأنّ المعارضة تعدّ شكلاً من أشكال المشاركة في الحياة السياسية، ويمكن أن نجدها ـ أي المعارضة ـ مع الزيديّة والإسماعيليّة، وقليلاً ما نجدها مع الإماميّة؛ لأنّهم اختاروا العزلة، إلى أن جاءت الحركة الدستوريّة (المشروطة والمستبدّة) مطلع القرن العشرين، وهو التاريخ الذي يمكن أن نقول معه: إنّ الإمامية بدأوا رحلة العلاقة مع السلطة، سلباً في المعارضة أو إيجاباً في الحكم.

هذا الوضع كان مهيمناً على أغلب عناصر منظومة المذهب الإماميّ الفكريّة والثقافيّة في المجال السياسيّ، عكس المنظومة السياسية السنيّة، وأؤكد بشاهد على ذلك ومثال، ألا وهو تجربة الماوردي في القرن الخامس الهجريّ، وهي تجربة فقيه سنّي وضع صيغاً هائلة لأنظمة السلطة وللعلاقة بين الولاة والسلطان والدواوين والقضاة والمحاسبات والضرائب وغيرها...، بينما قد لا نكاد نجد إلى القرن الرابع عشر الهجريّ كتاباً شيعيّاً إماميّاً يشبه كتاب الماوردي..، لقد بدأنا نجد بعض الإسهامات على هذا المستوى بعد خوض التجربة، وبمعنى آخر نحن لا نملك فقه معارضة، ولا فقه سلطة، ولا نملك تنظيراً لشكل النظام السياسيّ، ولا حتى نقلاً للفقه من مرحلة الرسالة العمليّة إلى مرحلة جعله قوانين كما فعلت الدولة العثمانية في المجلة العدليّة؛ لأنّ الفقه الحنفيّ كان مهيّئاً أكثر من الفقه الإماميّ في هذا المضمار.

لقد دخلنا التجربة، وتحت ضغط الواقع بدأنا بإنتاج النظريّة، وهذا ما منحنا مُنْجَزات ضخمة، فالجميع يعلم بأن الفكر السياسيّ الإماميّ تطوّر منذ المشروطة والمستبدّة إلى اليوم بأضعاف مضاعفة على ما قدّمه في مجموع القرون السابقة، كانت التجربة فريدة من نوعها، وقدّمت أفكاراً كثيرة بفترة قياسية نسبةً للواقع الإسلاميّ العامّ، لكنّ سَبْقَ الواقع للنظريّة، وولادة النظرية تحت ضغطه بهذه

الطريقة، سبّب لنا مشاكل كثيرة من ناحية أخرى؛ فصحيح أنّنا ربما نكون واقعيّين عندما أنتجنا النظريّة، ولكنّنا أنتجنا النظريّة تحت ضغط الواقع، وليس في حالة من الارتياح الطبيعيّ الذي نُنتج من خلاله النظريّات المصيريّة على هذا المستوى، يجب أن تولد النظريّات ضمن مناخ الواقع، لكنّ المطلوب منها أن تخلق واقعاً جديداً، فالعلاقة هنا جدليّة بامتياز.

هذا بالضبط ما حصل...، خضنا التجربة، وبدأ ضغط الواقع، ونتيجة ضغط معيّن للواقع هنا وهناك اتخذنا موقفاً يتناسب مع شدّة هذا الضغط أو ضعفه، ولست أتحدّث هنا عن مواقف سياسيّة، إنّما أتكلّم عن نظريّات في السياسة والاجتماع والقانون؛ ففي بعض البلدان الإسلاميّة التي تسير على الفقه الإسلاميّ يؤخذ القانون البلجيكيّ والقانون الفرنسيّ، وهذه القوانين يُعمل بها بطريقة استنسابيّة، حيث يتمّ شطب بعضها وأسلمة بعضها الآخر.

لا يعني ذلك أنه لا ينبغي الاستفادة من قوانين الغرب، لكنّ هذا يدلّ على أنه لم تتولّد رؤية قانونيّة خاصّة نابعة من خصوصيّتنا الدينيّة والحضاريّة.

بكل قاطعيّة يمكن القول بأنّ الكثير من الأحكام الفقهيّة النابعة من النصوص مجمّدة، وذلك لصالح مرجعيّة المصلحة، وهذا ما يفتح بالتأكيد على سجال طويل، يمتدّ في العمق المذهبيّ والتاريخيّ للمذهب الإماميّ في الخلاف بين مدرستي: النص؛ والمصلحة، في القرن الهجري الأوّل، وهذا يؤكّد أن قانون ضغط الواقع هو القانون الذي تؤسَّس في ضوئه التشريعات، ويصوَّت لها أو عليها في البرلمان أو في أيّ مجلس قانونيّ ومؤسّسة دستوريّة ذات طابع مرجعيّ، إنّ هذه القضية تعطينا مؤشّراً على أن ضغوط الواقع هي التي كانت تولّد القوانين والتشريعات والنظم والنظريّات أيضاً.

٥ ـ النقطة الأخيرة التي أودّ الإشارة إليها هي إشكاليّة نقض الغرض على المستوى الدينيّ والإيمانيّ، يجب علينا أن ندرس بجدّيّة وبمسؤوليّة ـ ولا نزجّ رؤوسنا في التراب ـ مدى صحّة ما يقال من أن ممارسة السلطة الدينية قد يفضي إلى إضعاف جذوة الإيمان في العصر الحاضر، نحن هنا لا نتكلّم عن أصل النظريّة، وإنّما عن ممارستها الزمنيّة اليوم، إنّ بعض الإخفاقات ربما تسبّبت ـ على حدّ ما تشير إليه بعض

الإحصاءات في بعض التجارب الإسلاميّة ـ في تراجع نسبة التديّن، ووقوع الانفصال ما بين الشارع والقيم الدينيّة التي يراد تعميمها على جميع مرافق المجتمع.

ثمّة قلق علينا أن لا نستهين به، وأن نفكّر جميعاً في معالجته بما يحفظ القيم الدينية على مستوى الدولة والمجتمع معاً...، ثمّة قلق من أن تتمتّع بعض الدول العلمانية المسلمة بنسبة تديّن (فرديّ في الحدّ الأدنى) يفوق مثيلتها في دولة يحكمها مفهوم تطبيق الشريعة..، إذا كانت الدولة طريقاً ومعبراً لإحلال القيم الدينيّة فنحن أمام سؤال حقيقي سيوجّه إلينا يوم القيامة: ماذا فعلنا عندما منحنا الله نعمه؟ وعلى كلّ الحريصين على الدين والقيم الأخلاقيّة أن يفكّروا في حلول لذلك، يسبقها دراسة دقيقة وحقيقيّة للواقع، لا تحترق بحرق المراحل والعيش في أبراج المثاليّة المتعالية، ولا تتعامى ـ في الوقت عينه ـ بتضخيم المنجزات، رهينةً للمفهوم التعطيليّ القائل: «ليس بالإمكان أحسن ممّا كان».

إن النقد البناء وسيلة للبناء، أما محض التبجيل فلا عواقب له سوى الاصطدام المفاجئ بالواقع، فالنقد دليل الحرص، وليس فقط التبجيل.

قال الله تعالى: ﴿قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ ٱسْتَعِينُوا۟ بِٱللَّهِ وَٱصْبِرُوٓا۟ ۖ إِنَّ ٱلْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۖ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ * قَالُوٓا۟ أُوذِينَا مِن قَبْلِ أَن تَأْتِيَنَا وَمِنۢ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا ۚ قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ (الأعراف: ١٢٨ ـ ١٢٩).

كلام الله ... كلام محمد ﷺ

حوار مع د. عبدالكريم سروش (*)

ترجمة: حسن مطر الهاشمي

«محمد خالق القرآن»، هذا ما يقوله الإصلاحي الإيراني المعروف عبد الكريم سروش في كتابه «بسط تجربه ديني» الذي سيتم طبع ترجمته في العام المقبل. وبذلك يكون سروش قد تقدم على الكثير من دعاة الإصلاح المتطرفين من المسلمين. وقد بيّن سروش في مقابلته مع صحيفة (زمزم) خلاصة لهذه الآراء.

يعد عبد الكريم سروش رائد تيار الإصلاح في إيران. وقد كان في بداية أمره من أنصار الإمام الخميني، وقد شغل في باكورة قيام الجمهورية عدة مناصب حكومية، ومن بينها: مستشار الإمام الخميني في إصلاح الثقافة والتعليم. ولكن [بعد فترة] شعر سروش بالإحباط، فتخلى عن هذه المناصب.

ومنذ بداية العقد التاسع من القرن الميلادي المنصرم كان سروش واحداً من المثقفين الجمهوريين الذين بحثوا في (الديمقراطية الإسلامية)، ولكنه ابتعد تدريجياً وبشكل كامل عن نظرية الحكومة الإسلامية برمّتها.

إن دعوى سروش بسيطة، فهي تقول: إن جميع المعارف البشرية واستنباطاتها الدينية تاريخية، وهي عرضة للخطأ، وهو بذلك يحدث وهناً في الحكومة الدينية القائمة في إيران، فبعد احتمال تعرض جميع الاستنباطات البشرية وفهم الدين للخطأ لا يحقّ لأيّ شخص أن يدعي إقامة الشريعة باسم الله، حتى المؤسسة الدينية القائمة حالياً في إيران.

(*) مفكر إيراني معروف، وأشهر منظري الإصلاح الديني في إيران. طرح - وما يزال - سلسلة من النظريات التي أثارت جدلاً واسعاً، كان آخرها حول الإمامة والوحي.

وقد أوضح سروش في كتابه «بسط تجربه نبوي»: أن نظريته بشأن إمكان تطرق الخطأ إلى المعرفة الدينية تصدق إلى حدٍّ في حق القرآن أيضاً، وبذلك يصنف سروش في عداد علماء آخرين، مثل: نصر حامد أبو زيد، ومحمد أركون، من الإصلاحيين الراديكاليين الذين دعوا إلى الدخول إلى القرآن من زاوية تاريخية. ولكنه قد تفوق على جميع أقرانه الراديكاليين في كتابه هذا، حيث يدعي أن القرآن ليس نتاجاً للظروف التاريخية الخاصة، والتي تكوّن في صلبها فحسب، وإنما هو كذلك منبثق من ذهن النبي محمد ﷺ، مع كل ما يحيط به من القيود البشرية، ويقول سروش: وهذا ليس بدعاً من الكلام، حيث أشار إليه الكثير من العلماء في القرون الهجرية الوسيطة.

(مايكل هوبنغ)

الوحي في عالم متطور

■ **كيف يمكن النظر إلى شيء مثل الوحي كحقيقة ذات معنى في عصر متطوِّر يدعو إلى التحرر من الوهم والخرافة؟**

□ إن الوحي (إلهام)، وهو التجربة التي يخوضها الشعراء والعرفاء، وإن كان النبي يخوضها بدرجة أرفع وأسمى. في العصر المتطوِّر يمكننا فهم الوحي من خلال الاستعارة الشعرية، كما قال أحد الفلاسفة المسلمين: الوحي أسمى درجات الشعر. إن الشعر أداة معرفية تختلف في وظيفتها عن العلم والفلسفة، فالشاعر يتصور أن مصدراً خارجياً يلهمه، وإن الشاعرية استعداد وقريحة مثل الوحي تماماً، فيمكن للشاعر أن يفتح آفاقاً جديدة أمام الناس، وأن يريهم العالم من زاوية أخرى.

النبي والوحي بين الفعل والانفعال

■ **إنك تذهب إلى ضرورة اعتبار القرآن نتاج عصره، فهل يتضمن ذلك أن يكون للنبي دور فعال وحاسم في إبداع هذا النص؟**

□ طبقاً للرواية التقليدية لم يكن النبي سوى وسيلة، حيث يؤدي إلى الناس ما يأتيه به جبريل، ولكنني أرى أن النبي كان له دور محوريّ في خلق القرآن. وإن الاستعارة الشعرية تساعد على توضيح هذه الحقيقة. فالنبي يحسّ - مثل الشاعر تماماً - أن قوة خارجية تستحوذ عليه، ولكنه في الواقع وفي جميع الأحوال يقوم بكل شيء.

وفي الحقيقة كون هذا الإلهام نابعاً من الداخل أو من الخارج لا موضوعية له هنا؛ إذ لا تمايز بين مستويات الوحي على الصعيد الداخلي أو الخارجي. إن هذا الإلهام ينبثق من (نفس) النبي، و(نفس) كل شخص إلهية، إلا أن النبي يختلف عن سائر الأشخاص؛ ذلك انه أدرك إلهية هذه النفس، ويخرج ما بالقوة إلى ما بالفعل، وقد اتحدت نفسه مع الله. وأرجو عدم إساءة فهم كلامي هذا، فإن هذا الاتحاد المعنوي مع الله لا يعني صيرورة النبي إلهاً، فهذا الاتحاد محدودٌ بحدود النبي ومحتواه البشري، وليس بما لله من سعة مطلقة في الأبعاد، وقد بين جلال الدين مولوي الشاعر العارف هذا المعنى الموهم للتناقض بأبيات شعرية مفادها: (إن اتحاد النبي مع الله مثل صبّ مياه المحيط في الدورق)، إلا أن النبي خالق للوحي بشكل آخر، فالذي يحصل عليه من الله هو مضمون الوحي، ولكن هذا الوحي لا يمكن بيانه للناس بذلك المضمون؛ لأنه يفوق مستوى فهمهم، بل هو فوق مستوى الكلمات، فهذا الوحي فاقد للصورة، وعلى النبي أن يصوغه في إطار صوري؛ ليجعله في متناول فهم الجميع، فيقوم كما يفعل الشاعر بصياغة هذا الإلهام بأدواته اللغوية وأسلوبه الخاص، وما يتوفر له من علم وثقافة، كما أن لشخصيته دوراً مهماً في صياغة هذا النص، وكذلك سيرته وحياته، بما في ذلك: والده، ووالدته، ومرحلة صباه، وحتى حالاته الروحية، ولو قرأتم القرآن تشعرون أن النبي أحياناً يكون في قمة الجذل والفصاحة، بينما يكون في أحيان أخرى مفعماً بالملل، وتجده عادياً في كلامه، وجميع ذلك قد ترك تأثيره على النصّ القرآني، وهذه هي الناحية البشرية التامّة من الوحي.

عصمة الوحي وتعارض العلم والدين

■ **إذاً للقرآن جنبة إنسانية وبشرية، مما يعني إمكان وقوع الخطأ فيه؟**

□ من جهة النظر التقليدية لا مجال لتطرق الخطأ في الوحي. وأما في العصر الحاضر فهناك الكثير من المفسِّرين يذهبون إلى اقتصار عصمة الوحي على المسائل الدينية البحتة، مثل: صفات الله، والحياة بعد الموت، وأسس العبادة، وأما في ما يتعلق بمسائل هذا العالم والمجتمع الإنساني فيمكن للخطأ أن يتطرق إلى الوحي من وجهة نظر هؤلاء المفسرين، فليس من الضروري أن يكون ما ذكره القرآن من الوقائع

التاريخية وسائر الأديان والموضوعات العلمية صحيحاً، ودليل هؤلاء المفسرين أن هذا النوع من الأخطاء في القرآن لا يؤثر سلباً على نبوة النبي؛ لأنه إنما نزل منسجماً مع المستوى الفكري السائد في المجتمع آنذاك، وموافقاً للغته. أما أنا فأذهب إلى رأي آخر، حيث لا أتصور أن النبي قد تكلم بلغة قومه وهو يتمتع بعلوم ومعارف مختلفة، وإنما كان النبي مؤمناً بما يقول حقيقة، فكانت تلك هي لغته، وكان الفكر فكره، ولا أتصور أن علمه بشأن الأرض والكون وتكوين الإنسان أكثر من المعاصرين له، فان العلم الذي وصلت إليه الإنسانية حالياً لم يكن للنبي علم به، وهذا لا يؤثر على النبوّة سلباً؛ لأنه إنما كان نبياً، ولم يكن عالماً أو مؤرِّخاً.

الجذور التاريخية لنظرية البعد البشري في القرآن

■ **تشيرون كثيراً إلى الفلاسفة والعرفاء في القرون الوسيطة، مثل: مولوي، فما هو مدى جذور نظريتكم حول القرآن في التراث الإسلامي؟**

□ إن جذور الكثير من أفكاري تعود إلى القرون الإسلامية الوسيطة. وإن القول بأن النبوة عامة، ويمكن العثور عليها بين مختلف أصناف البشر، موجود في الإسلام الشيعي، وعند العرفاء؛ فالشيخ المفيد ـ وهو المتكلم الشيعي الكبير ـ لا يعتبر الأئمة أنبياء، ولكنه يمنحهم جميع خصائص الأنبياء، وكذلك يذهب الكثير من العرفاء إلى أن تجربتهم من نوع تجارب الأنبياء. كما جاء الاعتقاد ببشرية القرآن وأنه في معرض الخطأ بالقوة تلويحاً في كلمات المعتزلة، حيث ذهبوا إلى القول بخلق القرآن. ولم يعمد العلماء في العصور الوسيطة إلى بيان هذه الآراء بشكل واضح ومدوَّن، وفضَّلوا الإشارة إليها ضمن طيات كلماتهم وأقوالهم المتفرقة؛ رغبةً منهم في عدم إثارة البلبلة في أذهان عامة الناس، الذين لم يكن في وسعهم هضم هذه الأفكار واستيعابها. من باب المثال: نجد مولوي يقول: (القرآن مرآة ذهن النبي)، ومعنى ذلك أن شخصية النبي وحالاته المتغيرة، وأوقاته السعيدة والعصيبة، منعكسة في القرآن. أما ابن مولوي فقد ذهب إلى أكثر من ذلك حيث قال في واحد من كتبه: إن تعدد الزوجات إنما أجيز في القرآن لأن النبي كان يحبّ النساء، ولهذا السبب أباح لأتباعه الزواج من أربع نساء!

التداعيات المعاصرة لنظرية البعد البشري

■ **هل يجيز لكم الاتجاه الشيعي نشر أفكاركم بشأن بشرية القرآن؟**

□ المعروف في الاتجاه السني من الإسلام اندحار مذهب الاعتزال العقلي أمام الأشاعرة القائلين بقدم القرآن وعدم خلقه، وأما الاعتزال الشيعي فقد واصل حياته نوعاً ما، وقد أوجد أرضية خصبة لنمو تراث فلسفي غني. إن الاعتقاد بخلق القرآن بين المتكلمين الشيعة كان اعتقاداً راسخاً لا منازع له. كما أننا نجد حالياً اقتراب الكثير من الإصلاحيين السنة من الموقف الشيعي في ما يتعلق بخلق القرآن، إلا أن علماء الدين في إيران مترددون في الاستفادة من المصادر الفلسفية في التراث الشيعي لفتح آفاق جديدة لفهم ديننا، فقد أقاموا سلطتهم على أسس من الفهم المحافظ للدين، وعليه فإنهم يخشون أن يؤدّي فتح باب البحث حول مسائل، من قبيل: ماهية النبوة، إلى فقدانهم لكل امتيازاتهم.

■ **ما هي تداعيات نظريتكم على المسلمين المعاصرين في تعاطيهم مع القرآن بوصفه كتاباً ومرشداً أخلاقياً؟**

□ إن اعتبار القرآن بشرياً يسهّل عملية التمييز بين جوانبه الذاتية والعرضية، فبعض المسائل الدينية قد تكونت على نحو تاريخي وثقافي، ولم يعد لها موضوعية في العصر الراهن، وهذا الأمر يصدق على العقوبات الجسدية المذكورة في القرآن، فلو كان النبي يعيش في بيئة أخرى لما شغلت هذه العقوبات حيّزاً من رسالته الدينية. وعلى المسلمين المعاصرين أن يعملوا على ترجمة القرآن وفقاً لمقتضيات الزمن، حيث بالامكان العثور على مثلٍ آخر يحمل نفس الروح والمعنى، وهذا شبيهٌ بترجمة الأمثال من لغة إلى أخرى، حيث لا تتم ترجمتها حرفياً، وإنما يبحثون عن مثل آخر يحمل نفس الروح والمعنى والمضمون، فمثلاً: هناك مثل عربي يقول: «كناقل التمر إلى هجر»، فإذا أردنا ترجمته إلى اللغة الانجليزية نقول: «كحامل الفحم الحجري إلى نيوكاسل». إن الإدراك التاريخي والبشري للقرآن يجيز لنا ذلك. وأما إذا أصررنا على اعتبار القرآن كلاماً غير مخلوق، وأنه كلام الله الخالد، والذي يتعيّن علينا تطبيقه بحرفيته، فإننا سنقع في مشكلة عويصة لا يمكن حلّها.

بنية الوحي وحقيقة القرآن

حوار هام بين د. سروش (*) والشيخ جعفر السبحاني (**)

إعداد وتنظيم: محمد تقي فاضل

ترجمة: السيد حسن علي مطر الهاشمي

مدخل

أثار الرأي الذي أبداه الدكتور عبد الكريم سروش حول الوحي مؤخراً ضجّة في الأوساط الدينيّة، ودعا بعض المؤمنين الغيارى إلى التفكير والخشية من أن يؤدي ذلك إلى إنكار الوحي بالمصطلح التقليدي في علم الكلام، وقد تصدى عدد قليل من علماء الحوزة العلميّة إلى الإجابة عنه، بينما اكتفى الكثير بالتهويل وإثارة الضجيج وذرف الدموع وتهييج العواطف، مريحاً نفسه من عناء البحث والتحقيق، الأمر الذي شجّع شخصاً عديم الخبرة، ولا يحسن غير صنعة إنتاج الأفلام، أن يتسنم صهوة الفقاهة ليصدر فتاوى التكفير.

والذي نقدمه هنا ونضعه بين أيدي المفكرين والعلماء، هو الحوار الذي فتح حول هذا الموضوع، وننتهج فيه ـ بدلاً من أسلوب التكفير الذي هو سلاح الجهال والعاجزين ـ منهج التحقيق، الذي هو ديدن العلماء والمحققين.

إنّ الذي أخرج هذهِ المسألة من حياض الضجيج، وساقها نحو أودية العلم، إجابة

(*) مفكر إيراني معروف، وأشهر منظري الإصلاح الديني في إيران. طرح ـ وما يزال ـ سلسلة من النظريات التي أثارت جدلاً واسعاً، كان آخرها حول الإمامة والوحي.

(**) من أبرز علماء الكلام المعاصرين في إيران، وصاحب مؤلفات كثيرة جداً.

الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني، وهو من مشاهير أساتذة الحوزة العلمية في قم المقدسة، حيث سار على نهج العلماء والأئمة عليهم السلام وسعى إلى إجابة الدكتور سروش من خلال الطرق العلمية، والذي كان ملفتاً للانتباه إجابة الدكتور سروش العلمية عن إجابة الأستاذ جعفر السبحاني، ولو أمكن لنا أن نحذف بعض التعابير لأصبح الحوار من كلا الطرفين علمياً مئة بالمئة.

ومهما كان فهناك في هذا الحوار بعض الأمور المهمة لمن يتابع هذا الحوار:

١ ـ لقد شغلت ظاهرة الوحي أذهان المحققين وعلماء الإسلام وغيرهم منذ القدم، وظهرت نظريات متضادة حتى بين علماء المسلمين والمتكلمين أنفسهم، ولا يتسع المجال لذكرها هنا (وقد ورد شطر منه في ردّ الدكتور عبد الكريم سروش)، فلا بد من القول: إن إعادة الآراء المتقدمة، وحتى أقوال علماء من قبيل الرازي، حول النبوة لم ينتج عنها سوى الإجابات العلمية.

٢ ـ لا شك في أن الدكتور سروش معروف في العالم الإسلامي كشخصية دينية مجدّدة، وقد تعرضت آراؤه للنقد والتمحيص كثيراً، وقد قدم حتى الآن آراء جديدة حول الدين والمعرفة، خاصة في مسألة (القبض والبسط)، وقد كان لطرح هذهِ الآراء بركات كثيرة على الحوزويين وذوي الغيرة الدينية، وبفضل هذه البحوث مال الطلاب إلى تعلم الكلام والفلسفة، وطبعت كتب عديدة في نقد وتمحيص تلك الأفكار. وربما كان من الأمور التي أفضت إلى تطور علم الكلام الحديث في حوزة قم العلمية إثارة الشبهات التي أدت إلى نظرية القبض والبسط.

٣ ـ يعدّ الشيخ جعفر السبحاني من العلماء القلائل الذين درسوا أو حققوا في علم الأصول والفقه، وتابعوا تفسير البحوث الكلامية، وإدراجها كمنهج تدريسي وتحقيقي على يد أساتذة من قبيل مصطفى ملكيان، وأساتذة مُبدعين آخرين في مركز الإمام الصادق التحقيقي، الذي تم تأسيسه بجهود منه، وألف أو أشرف على كتب كلامية كثيرة، وقد أُقرّ بعضها كمنهج دراسي في الحوزة العلمية.

وقد كانت هناك حوارات علمية كثيرة بين الشيخ السبحاني والدكتور سروش، وقد خرج كل واحدٍ من هذين العلمين بنتائج قيمّة من هذهِ المناقشات، على أمل أن يستمر هذا الحوار حول مسألة الوحي، والتي تعدّ من المسائل الكلامية

الرئيسة، بل كانت هي سبب نشوء علم الكلام حيث الاختلاف في مسألة الوحي (كلام الله) هل هو حديث أو قديم؟ لا شك في أنّ هذهِ الشبهات والحوارات لو جوبهت في الماضي بالتهويل والضجيج وسياط التكفير وخنقت في مهدها لما شهدنا في عصرنا كل هذا التراث الثقافي. إن أمنية كل محقق أن يعمّ علم وحلم أمثال الأستاذ السبحاني في الحوزات العلمية ومحافل العلوم الدينية، ولا يسود الذعر من طرح البحوث والمسائل الجديدة. ولو أن الشهيد المطهري كان قد أوجس خيفة عند دخوله في الجامعة من الشبهات الماركسية والوجودية وخلع رداء الحلم عن قوام علمه لما بلغ ما بلغ من المدارج العلمية، ولو أغلق الإنسان باب ذهنه دون أفكار الآخرين، وخلع على كل ما ورثه من أفكار المتقدمين رداء التعصب، وسلك في تدينه مسلك الخوارج والأشاعرة، فإنه سيسلك طريقاً مخالفاً لتعاليم القرآن والنبي صلى الله عليه وآله، حيث كان شعاره الدعوة إلى التعقل في جميع المواطن.

٤ ـ إن الذين لا يسعهم تحمّل طرح هذهِ البحوث، لو كان لديهم القدرة على التحقيق والتتبع، وراجعوا كتب الأئمة عليهم السلام في الاحتجاج، لوجدوا أن الأئمة عليهم السلام لم يستخدموا بإزاء الشبهات ـ التي يزعم الكثير من العلماء المعاصرين تفشي فسادها في كل مكان ـ سوى سلاح العلم وذخيرة الحلم، ابتداءً من شبهات التجسيم إلى سهو الأنبياء وأخطائهم، وإنكار المهدوية وعصمة الأئمة، وعلمهم بالغيب، مما كان يطرح بحضرتهم عليهم السلام، ولولا إجاباتهم العلمية المبثوثة في تضاعيف الكتب لما بلغت المعارف الإسلامية والشيعية هذا المستوى من القوّة والرصانة. ومن الأمور التي تثير الحسرة عند كل مفكر عدم ظهور أمثال الدكتور سروش بين الحوزويين والجامعين، ولو لم يقترن هذا الحضور بالمسائل السياسية لكان من المحتمل أن ينحو تفكير أمثال الدكتور سروش منحىً آخر، وكذلك الأمر بالنسبة إلى أولئك الذين يواجهونه علمياً.

وما أروع الحديث الوارد عن الأئمة الأطهار عليهم السلام، حيث قالوا: «اضربوا بعض الرأي على بعض حتى يتولد منه الصواب».

إن طرح المسائل التي تبدو غريبة لدى البعض إذا جوبهت بالشجب والإنكار، واعتبرت مختومة، دون معالجتها بأسلوب علمي، فسوف لا ينتج عنها إلا مزيدٌ من الشبهات غير المجاب عنها، لقد طرح السيد مجتهد الشبستري بحثاً حول القراءة النبوية عن

العالم فأدى ذلك إلى إغلاق مجلة المدرسة، فاختفى الكثير من الأجوبة العلمية، أو المسائل الأخرى التي كان من الممكن طرحها إلى جانب ذلك البحث، وذلك لأن إغلاق مجلة بسبب نشرها لمقالة علمية تقتل طموح المحقق، فبماذا يفكر أولئك الذين يتصورون أنفسهم قد أدوا ما عليهم من الوظيفة الشرعية والثقافية بإغلاقهم مجلة، ومنعها من الصدور، في حين أنهم لا يمنعون سوى تقدم العلوم وانتعاشها.

٥ ــ من المشاكل التي يعاني منها بعض العلماء الكبار؛ بسبب كثرة مشاغلهم، الاكتفاء بالتقارير التي تنشرها وسائل الإعلام عن الحوارات العلمية، وللأسف الشديد علينا القول: إن الاتجاهات العلمية أخذت في عصرنا الحاضر طابعاً حزبياً وسياسياً، فيتم الترويج لمقالة أو رأي علمي بإعطائه عنواناً جارحاً أو مثيراً. وبطبيعة الحال لا يمكن الحكم على مقالة أو رأي علمي دون قراءته بأجمعه بدقة وتمحيص. ففي هذا العصر؛ وبسبب تطور العلوم وشموخ العقل الناقد، فقد الكثير من الأمور ـ التي كانت مقبولة في السابق ـ بداهتها، وخضعت لمجهر النقد والتحليل، فعلى علماء الحوزة أن يتقبلوا عناء البحث، وإظهار هذهِ المسائل على العلن، وعلى الطلاب والمبدعين إن يواجهوا هذهِ المشاكل، ولا ينبغي لنا أن نجيز طرح مسألة علمية وشجبها من خلال حمل عدد من اليافطات فور الانتهاء من صلاة الجمعة، أو في الأماكن الأخرى، وحتى من خلال الأبواق والخطب؛ فإن مثل هذهِ السلوكيات مرفوضة من قبل أئمة الدين، ولا يستسيغها العالم المعاصر.

نص المناظرة المكتوبة بين الشيخ السبحاني والدكتور سروش

تنويه

بعد نشر البحوث والنظريات الأخيرة للدكتور عبد الكريم سروش حول القرآن الكريم والنبي الأكرمﷺ عبر وسائل الإعلام المكتوبة والإلكترونية بادر عدد من المفكرين في الحوزة والجامعة إلى تقييم هذهِ البحوث وإخضاعها للنقد والتمحيص، وكان أحد هذهِ الأجوبة مقالاً بقلم الشيخ جعفر السبحاني، وبعد ذلك بعث الدكتور سروش رسالة جوابية على مقال الشيخ السبحاني، فردّ الأخير على هذهِ الرسالة ثانية، وقد تم نشر هذهِ الرسائل الثلاث في الصحف.

الرد الأول للشيخ جعفر السبحاني

تمهيد

لقد بلغت عداوة الغرب للإسلام ذروتها، بعد أن حمل الإعلام الهولندي لواءها بالأمس ليدفعه اليوم إلى الإعلام الدانمركي، فيبلغنا أن البلد الأخير قد نهض بأعباء مناهضة الإسلام من خلال الفن التشكيلي، ويسعى إلى تشويه صورة النبي والقرآن أمام الرأي العام من خلال الرسوم الكاريكاتورية وعرض الأفلام، في مثل هذهِ الظروف والأوضاع قرأت حواراً للسيد عبد الكريم سروش قد نُشر على أحد مواقع الإنترنت.

ولا أستطيع القول من دون دليل قاطع أن ما قرأته في هذا الحوار يمثل رأي الدكتور سروش، إلا أنني أستطيع أن أعتبر سكوته وصمته إزاء هذا التقرير ذنباً لا يغتفر. ففي الظروف التي شمر فيها ملاحدة الغرب عن سواعدهم لمحاربة الإسلام وتهميش المسلمين يصدح شخص عاش في الأوساط الإسلامية، وترعرع بين العلماء والمفكرين، ولطالما كان كلامه زينة الإعلام الإيراني، بكلام مفاده أن القرآن الموجود بين أيدينا هو من صنع النبي، وقد تفتق عنه ذهنه! وإنّ النبي كان له الدور المحوري في إيجاد القرآن!

لقد أرسلت رسالة مفتوحة للسيد سروش نوهت فيها إلى شطحاته في مسألة الإمامة والخلافة، وطالبته مرة أخرى بالعودة إلى أحضان الأمة الإسلامية، وخاصة العلماء والحوزات العلمية، وليعلم أن هذا النوع من الضوضاء والضجيج سريع الزوال، فهو كزبد الأمواج التي تتكسر على رمال السواحل، ثم تضمحل ولا يبقى منها أثر، ولا يبقى غير الحق والحقيقة، وكنت أتصور أن تلك الرسالة الأبوية ستؤثر فيه ـ إذ أعرب الذين قرأوها عن إعجابهم بها ـ إلا أن حواره الأخير قد زاد من حزني وأسفي، وأخذت أفكر في مدى سعة هوّة الانحراف لدى هذا الشخص، وكونها آخذة في الاتساع يوماً بعد يوم، وطفقت أتساءل عن سبب ذلك، مع أنه ربيب الحوزة والجامعة. وبرغم صباحة وجهه وعذوبة بيانه، وقد كان مدرساً لنهج البلاغة مدة طويلة، وكان يفسر خطبة همام بأسلوب مؤثّر وأخاذ، فما الذي أصابه يا ترى حتى يبتعد عن هذهِ المجموعة كل هذا البعد؟!

إلا أنني سأتجاوز هذهِ المقدمة، وأبقي على بوابة الأمل في صلاحه مفتوحة على مصراعيها، من خلال كتابة هذهِ الرسالة، ونقد أفكاره، عسى أن يقرأها، ويعود إلى أحضان الإسلام.

مذهب الشك أو السفسطة، آفات ومخاطرات

ظهر في القرن الخامس قبل الميلاد في اليونان القديمة جماعة تقول بمذهب الشك في كل شيء، حتى في وجودهم، وأخذوا يشيعون أفكارهم وعقائدهم الغريبة، وقد سيطر الفكر السفسطائي على الذهنية اليونانية ردحاً من الزمن، حتى تم القضاء عليه بعد ذلك من قبل الحكماء والعلماء الكبار، كسقراط وأفلاطون وأرسطو، حيث أظهروا المغالطات التي كانت تنطوي عليها أدلتهم، وتمكنوا من القضاء على وباء السفسطة، وتمكن أرسطو من خلال تدوين علم المنطق من تنظيم الفكر على الأسس الواقعية، وبرغم ذلك لم يمض وقت طويل حتى ظهر مذهب آخر باسم (اللاأدرية) على يد (بيرهون، ٢٧٥ ـ ٣٦٥م)، وتحول مذهب إنكار الواقع إلى مذهب الشك المطلق، إلا أن هذا المذهب لم يكتب له البقاء طويلاً، وسرعان ما دفن في مقابر التاريخ.

إن لفلاسفة الإسلام، كالشيخ الرئيس، ومن بعده صدر المتألهين، كلاماً جميلاً في هذا الشأن، يمكن للراغبين مراجعته في كتابنا «نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية».

وقد ظهر مذهب التشكيك في الانبعاثة الغربية التي حدثت مؤخراً، متخذة هيئة علمية، وقد تجلت همم مجموعة من فلاسفة الغرب ـ بدلاً من رفع بناء الفلسفة الرصين ـ في تقويض هذا البناء ثانية، وكان كلّ ما أبدعوه هو الحديث بشك وترديد، وكما قال السيد فروغي: لم يبلغ إبداع الفلاسفة الإنجليز إلا أن حطموا صرح الفلسفة الرفيع الذي كان قائماً، دون أن يضيفوا شيئاً جديداً.

لا جدال في كون الشك معبراً إلى اليقين، فما لم يشك الإنسان لا يصل إلى اليقين، إلا أن الشك إنما يكون مرغوباً فيه إذا كان قنطرة موصلة إلى اليقين، وأن

يكون ممراً لا مقرّاً، ولكن للأسف الشديد يبدو أن الشك عند هذهِ الجماعة قد أضحى مقراً، ولم ينظروا إليه كممرّ.

والآفة الأخرى الناتجة عن هذا النهج التشكيكي تكمن في طرح النظريات دون إقامة أدنى دليل أو برهان عليها، وكلما قيل لهم: ما هو دليلكم على ذلك؟ يقولون: (I think)، أي: (أنا أفكر)، ولكن سؤالنا هو: لماذا تلجأون إلى مثل هذا التفكير؟ وإذا قيل لهم: هاتوا برهانكم يغدو السؤال محظوراً!!

يقول الشيخ الرئيس: كلما قبل شخص كلام آخر من دون دليل يكون منسلخاً عن الفطرة الإنسانية، ولكن للأسف الشديد يبدو أن هذا الداء (التنظير من دون دليل) ـ ومن خلال الخطب الحماسية ـ آخذ في الاتساع تدريجياً، في حين أن منطق القرآن يقول: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾.

لقد أبدى السيد سروش في بحثه السابق (بحث الإمامة والخلافة) جفاء بالنسبة للأئمة عليهم السلام، إلا أنه تمادى في بحثه هذا بشكل أكثر، حيث تطاول على حريم الوحي والقرآن، وأنا أسأل الله أن يقف عند هذا الحد، ولا يتمادى أكثر فيعرض سعادته الأخروية (وهو يريدها قطعاً) إلى الخطر.

خلاصة نظرية البعد البشري في الوحي والقرآن

الحقيقة أنه وقع في بيان نظريته في الاختلاف والتناقض، ولم يتمكن من لملمة أطرافها وحصرها في نقطة واحدة، وقد خبط، كما يقول المثل، خبط عشواء، حتى إذا تم الاعتراض على نقطةٍ أمكنه المحيص عنها، وهنا ننقل كلامه في عدة نقاط:

١ ـ تجربة كتجربة الشعراء!

يقول الدكتور سروش: إن الوحي إلهام، وهو نفس التجربة التي يتلقاها الشعراء والعرفاء، وإن كان النبي يحصل عليها بمستوى أعلى، وإننا نفهم الوحي في عصرنا المتطور من خلال الاستفادة من الاستعارات الشعرية، وقد ذكر أحد فلاسفة المسلمين أن الوحي أعلى درجات الشعر.

وقفة تحليلية نقدية

إن هذهِ النظرية ليست نظرية جديدة، فهي نفس ما كان يقوله المشركون في مكة بشأن تفسيرهم لظاهرة القرآن، حيث كانوا يقولون: كما يخلق امرؤ القيس المعاني والألفاظ في ضوء الإلهام كذلك يصنع محمد، حيث يصوغ الألفاظ والمعاني، ومن المؤكد أن مرادهم من الشعر ليس هو الشعر المنظوم، بل هو ما يتوصل إليه الإنسان ويتخيله عن طريق التفكير، سواء أكان في قالب النظم أو في قالب النثر، والقرآن الكريم ينقل هذهِ النظرية عنهم وينتقدها، قال تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ﴾ [الصافات: ٣٦]، وقال أيضاً: ﴿أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ﴾ [الطور: ٣].

وأحياناً يفسرون القرآن بأحد طرق ثلاثة تنتهي بأجمعها إلى غاية واحدة، وهي أن القرآن من بنات أفكار النبي، فيقولون حيناً: إنها أحلام ومنامات، وتارة: إنه متقوّل على الله، وتارة أخرى: إنه شاعر صاغ تصوراته في قالب القرآن، قال تعالى: ﴿بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ﴾ [الأنبياء: ٥].

وقال تعالى في نقد هذهِ الأقوال: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ﴾ [الحاقة: ٤١]، وفي آية أخرى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾ [يونس: ٦٩].

إذاً فقد صنف المشركون النبي في عداد الشعراء، وإن النظرية التي نناقشها هنا ليست سوى صدىً لما كان يردده المشركون، وإن كان قد عبر عنها بكلمات أسمى، إلا أن منشأ القولين واحد.

ولو أنه قال: إن الشعراء كانوا يستلهمون أفكارهم من أنفسهم، في حين أن النبي يستلهمها من المقام الربوبي، لكان حمل المتعاطفين في كلامه من باب عطف المتباينين، وقد ثبت في محله أنّ عطف المباين على المباين مُخلٌّ وقبيح.

وإذا أعرضنا عن ذلك نتساءل عن دليل هذهِ النظرية؟ هل هناك شاهد عليها؟ للأسف فإن هذا الحوار بأجمعه عبارة عن سلسلة من التصورات والمفاهيم غير المدعومة بدليل يثبتها، فلو كان القرآن في حقيقته مجرد خيال شعري، وإن كان على مستوى أعلى، فما معنى تحديه ولو بالإتيان بسورة واحدة مثله؟ فأي شاعر تحدى الآخرين طوال حياته الشعرية وأعجزهم أن يأتوا بمثل قصائده إلى يوم القيامة؟

وهنا يمكن القول أيضاً لصاحب هذهِ النظرية: إن التفسير الذي تقدمه عن القرآن لا يعدو في واقعه أن يكون نوع تجربة شعرية ليس إلا، أي إن نفسكم قد تفتقت عن هذهِ النظرية، وألقتها على صفحة الذهن، وأجرتها في مداد القلم وأطراف اللسان، دون أن يكون هناك واقع وراءها.

فلو كان الشعر وما شابهه فاقداً لقيمة الخلود كان كلامك من هذا السنخ أيضاً.

٢ـ فرضية خلق النبي للقرآن وإبداعه له!

وقال في موضع آخر: إن الاستعارة الشعرية تساعد على توضيح هذهِ المسألة، فالنبي يستولي عليه نفس إحساس الشاعر، وإن هناك قوة خارجية تسيطر عليه، ولكن في الحقيقة فإن شخص النبي في تلك الحالة يمثل كل شيء، فهو الخالق والمبدع، ولا موضوعية للحديث في كون هذا الإلهام من الداخل والخارج؛ إذ لا تفاوت ولا تمايز على مستوى الوحي بين الداخل والخارج.

الخلط بين التجربة الشعرية والتجربة النبوية، اتباع سبيل المستشرقين!!

إن هذا الكلام يعني أن صاحب هذهِ النظرية يرى أن القرآن تجلٍّ لما يكمن في شخصية النبي الأكرمﷺ، وهو ما يصطلح عليه بالوحي النفسي، وإن أول من فسر الوحي بشأن الأنبياء من خلال تجليات الشخصية الباطنة هم القساوسة والمستشرقون في بعثاتهم التبشيرية، وأكثر من أثار الغبار حول هذهِ المسألة مستشرق يدعى (درمنغهام)، حيث سعى من خلال محاولاته الصبيانية إلى التعريف بمصادر القرآن، وأن منها تجليات الشخصية الباطنية، وقد بيّن نظريته على النحو الآتي: لقد أدرك محمد بعقله الباطن ـ أو بعبارة أخرى عصرية: شخصيته الباطنية ـ خواء الشرك، ولكي يبلغ مقام النبوة جرّد نفسه لعبادة الله، وأخذ ينفرد في غار حراء متعبّداً حتى بلغ به الإيمان أعلى درجاته، واتسعت آفاقه الفكرية، وتضاعفت بصيرته، حتى غدا جديراً بتحمل أعباء النبوة وهداية الناس، فكان دائم التفكير حتى أيقن أنه ذلك النبي الذي اختاره الله لهداية الناس، وقد كان هذا الوعي يتراءى له وكأنه وحي من

السماء ينزل عليه وأن ذلك الخطاب يبعثه الله إليه عن طريق جبرائيل[١].

إن الذي يميز إحساس الشعراء عن إحساس الأنبياء عليهم السلام، هو ذلك الأمر الذي لم يعترف الدكتور سروش بموضوعيته، فإن مصدر إلهام الشعراء ينبع من داخلهم، في حين أن مصدر إلهام الأنبياء ينزل عليهم من الخارج.

وإن الذين لا يمتلكون باعاً في المسائل الفلسفية والعرفانية لا يستطيعون التفريق بين هذين النوعين من الإلهام والإحساس، ولذلك كان المشركون في عصر رسول الله صلى الله عليه وآله؛ بسبب عدم قدرتهم على التمييز بين هذين النوعين من الإحساس، يتساءلون عن كيفية إمكان أن يلهم شخص من خارجه ويؤمر بهداية الناس؟ وقد عكس القرآن تفكيرهم هذا على النحو الآتي: ﴿أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ مُبِينٌ﴾ [يونس: ٢].

لقد كانت للمناوئين في مواجهة الوحي المحمدي عبر التاريخ توجيهات وتصورات، إلا أن ماهية هذهِ التوجيهات والتفسيرات الباطلة واحدة في جميع العصور، فالذي نشهده حالياً هو نفس التهم والشتائم والسفاسف التي كان يطلقها أبو جهل وأبو سفيان، ولكن بأسلوب عصري بعد إلباسها ثوب التحقيق العلمي.

٣ـ نظرية الصياغة النبوية للمفاهيم الإلهية، أزمة فراغ الأدلة

ذهب صاحب هذهِ النظرية في العبارات المتقدمة عن طريق الإجمال والتفصيل إلى أن القرآن من صنع النبي، وأن النبي صلى الله عليه وآله هو خالق القرآن، إلا أنه قال في هذا الحوار نفسه في موضع آخر: كما أن النبي خالق للوحي بنحو آخر، أي إن الذي يتلقاه من الله تعالى هو مضمون الوحي، إلا أنه من غير الممكن نقل هذا المضمون إلى الناس؛ لكونه فوق مستوى فهمهم، بل هو فوق الكلمات، فالوحي لا صورة له، ومسؤولية النبي أن يعمل على تصوير هذا المضمون ليضعه في متناول جميع الناس.

فهو يعتبر أن المفاهيم والمعاني صادرة من عند الله، إلا أن الشكل والصورة والألفاظ والكلمات من صنع النبي، وبذلك ينكر شطراً من إعجاز القرآن المتمثل في جماليه الألفاظ ومتانة التعبير.

وعليه يكون القرآن عملاً مشتركاً بين الله والنبي، وكأنّ القرآن شركة استثمارية، يكون فيها التمويل على الله، والتسويق على النبي الأكرم. والعياذ بالله..

وهنا نتساءل: أليست هذهِ النظرية أدنى من النظرية الأولى؟ ففي تلك النظرية كان كل شيء ينسب إلى رسول الله، سوى رابطة ضعيفة مع الله، ولكن هنا توجد مشاركة لا صورة لها من قبل الله، وصياغة وتصوير من قبل النبي!

وكذلك ينبغي أن نسأل: ما هو دليلكم على هذهِ المشاركة؟ فالله القادر على إنزال المفاهيم هل يعجز عن تصويرها وصياغة قوالبها اللفظية؟

مضافاً إلى ذلك فإن القرآن يشهد على خلاف هذهِ النظرية، حيث أمر النبي مراراً أن يقول: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾، أي إن المفاهيم والصور كلاهما من عند الله.

٤ـ فرضية التأثير التاريخي في بناء القرآن، إشكالية التناقض مع النص القرآني!!

يذهب صاحب هذهِ النظرية حيناً إلى أن النبي قد أبدع القرآن بشكل مستقل، ويقول: إنه‌ﷺ تولى كل شيء، وكان له دور محوري؛ وتارة يقول: كان هناك نوع من المشاركة بين الله والنبي؛ ويحاول القول تارة أخرى: إن الظروف التي حكمت حياة النبي أنتجت هذهِ المفاهيم والأفكار والمعاني، وبعبارة أخرى: يرى أن الزمان هو الذي أبدع القرآن الكريم، حيث قال: «لقد كان لتاريخ حياته وحياة أبيه وأمه، وفترة طفولته وصباه، وحتى حالاته الروحية، دور في إبداع القرآن، فإذا تلوتم القرآن تشعرون أن النبيﷺ كان في بعض الأحيان فرحاً طروباً وفي غاية الفصاحة، في حين تجدونه في أحيان أخرى مفعم بالضجر، ويلجأ إلى بيان مراده بكلمات عادية جداً، مما يعكس جانب الوحي البشري».

وهنا نقول: إنه يحاول من خلال هذا الكلام تعريف القرآن على أنه كتاب بشري مئة بالمئة، وأن النبيﷺ شأنه شأن سائر المؤلفين الذين يتأثرون في كتاباتهم بالظروف التي تسود حياتهم، وإذا كان ذلك صحيحاً فلماذا يؤكد الله تعالى على نفي ذلك، ولا يرى تأثيراً لغير عامل الوحي في صنع القرآن، حيث قال: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ * عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ﴾ [النجم ٣ـ٥].

إنّ الحديث عن بشرية القرآن الكريم يتناقض ومئات الآيات القرآنية، ومنها:

١ ـ ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

٢ ـ ﴿كِتَـٰبٌ أَنزَلْنَـٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَـٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ [إبراهيم: ١].

٣ ـ ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَـٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢].

٤ ـ ﴿وَهَـٰذَا كِتَـٰبٌ أَنزَلْنَـٰهُ مُبَارَكٌ﴾ [الأنعام: ٩٢].

فبعد هذا البيان الصريح كيف نعده كتاباً بشرياً، وأنه من صنع الإنسان، هذا ولم يشك أحد في صدق النبي صلى الله عليه وآله وأمانته.

قال تعالى: ﴿نَتْلُوا۟ عَلَيْكَ مِن نَّبَإِ مُوسَىٰ وَفِرْعَوْنَ بِٱلْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [القصص: ٣].

تصرح هذهِ الآية بأن تلاوة الآيات إنما هي من قبل الله، وأن كلا من القالب والمحتوى منه تعالى.

إلى هنا قمنا ببيان أصل نظريته، التي أفادها بأربع صور مختلفة، دون أن يدعمها بدليل، ونفس هذا التناقض خير شاهد على خواء هذهِ النظرية، وعدم قيامها على أيّ أساس.

بين عصمة الوحي وعلم الأنبياء

ولديه أيضاً إلى جانب هذهِ النظرية سلسلة من الشطحات والكلام غير اللائق، نشير إليها بشكل عابر:

١ـ يقول الدكتور سروش: يذهب أكثر المفسرين المعاصرين إلى عصمة القرآن والوحي عن الخطأ في المسائل الدينية البحتة، كصفات الله، والحياة بعد الموت، وأسس العبادات، ويذعنون بإمكان خطأ الوحي في المسائل المتعلقة بهذا العالم والمجتمع الإنساني، وأن ما يقوله القرآن حول الوقائع التاريخية وسائر الأديان وسائر الموضوعات العلمية الأرضية ليس من الضروري أن يكون صحيحاً. ويستدل أكثر هؤلاء المفسرين بأن هذا النوع من الأخطاء في القرآن لا يضرّ بنبوّة النبي صلى الله عليه وآله؛ لأن النبي إنما يتحدث بالمستوى العلمي الذي توصل له الناس في عصره، كما أنه يتحدث بلسان قومه.

وهنا نقول: إنه يستعمل كلمة (أكثر)، ويتهم بها المفسرين المسلمين، فأيّ مفسر مسلم ذهب إلى إمكان خطأ القرآن في ما يتعلق بمسائل الحياة طوال هذهِ

القرون الأربعة عشر؟ لا ينسب هذهِ الفرية إلى القرآن غير المستشرقين وأذنابهم، من قبيل: رئيس الفرقة القاديانية، والمتأثرين بهم، كبعض الكتاب المصريين.

مضافاً إلى أننا نسأل عن معنى التفريق في موارد الخطأ، فيقال بأن النبي في ما يتعلق بما وراء الطبيعة لا يقول غير الحق، ولا يرى سوى الواقع، وأما في ما يتعلق بالمسائل العينية والملموسة فيمكن أن يجانب الصواب والحقيقة؟ ولو تحدّث مفسر واحد حول آيةٍ له فيها رأي شاذ لا يكون كلامه دليلاً ساري المفعول وقاعدة كلية.

يعدّ القرآن الكريم علم النبي أعظم الفضائل الإلهية، ويقول: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ۚ وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ [النساء:١١٣]، فكيف يكون العلم الذي عدّه القرآن عظيماً قابلاً للخطأ في القسم الثاني من أقسام الوحي؟

٢ ـ ثم يتمادى أكثر فيصف علم النبي صلى الله عليه وآله قائلاً: لا أتصور أن علمه صلى الله عليه وآله يفوق علم المعاصرين له في ما يتعلق بالأرض والكون والجينات الوراثية، ولم يكن لديه العلم الذي نمتلكه حالياً، ولا يضر هذا بنبوته، لأنه إنما كان نبيّاً، ولم يكن عالماً أو مؤرخاً.

وهنا نتساءل: ما هو دليلكم على أنه لم يكن على علم بهذهِ الأمور، وأن علمه بشأنها لم يتجاوز علم الجاهليين؟

لا نريد البحث هنا حول الإعجاز العلمي في القرآن؛ لأننا تحدثنا عن ذلك بالتفصيل في كتابنا (حدود الإعجاز)، فقد كشف النبي الأكرم صلى الله عليه وآله من طريق الوحي، وخلفاؤه المعصومون عليهم السلام كعلي عليه السلام في نهج البلاغة، والإمام السجاد عليه السلام في الصحيفة السجادية، النقاب عن سلسلة من الحقائق العلمية التي لم يكن بإمكان الناس في ذلك العصر وما بعده حتى تصورها، فمن عدم الإنصاف أن ننكر جميع تلك الحقائق العلمية الواردة في تلك الكتب، ثم نعتذر بأنه صلى الله عليه وآله إنما كان نبيّاً ولم يكن عالماً، وكان رسولاً ولم يكن مطلعاً على الأسرار!

اتهام المعتزلة بالقول ببشرية القرآن

وقد حاول صاحب هذهِ النظرية القائلة بأن القرآن من صنع النبي أن يعثر لنفسه على شريك يحمل عنه وزر هذهِ الفرية، فلم يجد غير المعتزلة، فقال: إن الاعتقاد

بأن القرآن نتاج بشري، ويمكن عليه الخطأ بالقوّة قد جاء التلويح به في عقائدهم.

ونقول: إن المعتزلة رغم انقراضهم، وعدم بقاء شخصية علمية بارزة منهم، إلا أن كتبهم بمتناول الجميع، وحاشا هذهِ الفرقة أن تقول بخلق القرآن بمعنى كونه من صنع النبي صلى الله عليه وآله.

ولقد تم طرح هذه المسألة أول مرة في القرن الهجري الثاني من قبل النصارى في البلاط العباسي، حيث أثاروا مسألة كون القرآن حديثاً أو قديماً، فذهبت جماعة إلى قدمه، بينما ذهبت جماعة أخرى إلى حدوثه، فقال المحدّثون بقدم القرآن، وقال المعتزلة بحدوثه؛ إذ لا قديم بالذات سوى الله، وجميع ما سواه حادث، ومنها القرآن؛ لأنه فعل الله، وفعله لا يخرج من دائرة الحدوث، وإذا قالوا بكونه مخلوقاً فبمعنى أنه مخلوق لله، لا أنه مختلق، وأنه من صنع بنات أفكار النبي، ولذلك أصرّت رواياتنا على عدم وصف القرآن بالقدم أو الحدوث؛ لما في القدم من شائبة الشرك، ولما في وصفه بكونه مخلوقاً من محذور إساءة الاستفادة والذهاب إلى اختلاقه، وأنه من صنع النبي، ولذلك كان المشركون في عصر رسول الله صلى الله عليه وآله يستخدمون هذا التعبير ويقولون: ﴿مَا سَمِعْنَا بِهَٰذَا فِي ٱلْمِلَّةِ ٱلْآخِرَةِ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا ٱخْتِلَٰقٌ﴾ [ص: ٧].

مولوي والعرفاء بين بشرية القرآن وإلهيته

ولكي لا يبقى وحيداً أيضاً لجأ إلى مولوي وقال: إن القرآن مرآة ذهن النبي، والدارج في صميم كلام مولوي أن شخصية النبي وتغيّر أحوالها وأوقاته السعيدة والعصيبة منعكسة بأجمعها في القرآن.

ونقول: من السهل أن تنسب شيئاً إلى شخص، ولكن من الصعب إثبات ذلك، ففي أي بيت ورد ما استفاده الدكتور سروش؟ والحال أن لمولوي مئات الأبيات الشعرية التي تتحدث بصراحة عن خلاف ما يقوله سروش، ومنها ما مضمونه: «ما إن نزل القرآن حتى وصفه الكافرون بأنه من الأساطير، في حين أنه كان جارياً على لسان النبي، ولكن من قال: إنه ليس من الحق فهو كافر».

تحديد وظيفة المسلمين

وفي ختام كلامه يتوجه إلى المسلمين ويحدد لهم وظيفتهم، ويقول: إن واجب المسلمين حالياً أن يترجموا جوهر القرآن بما يتناسب واختلاف الزمان.

وسؤالنا: بعد أن ذهبتم إلى كون هذا الكتاب بشرياً وقابلاً للخطأ، فما هي الضرورة إلى ترجمته وتفسيره؟ وما هي ضرورة التستر على هذهِ الأخطاء؟ كما إنكم بتعريف القرآن بوصفه كتاباً بشرياً يحتمل في حقه الخطأ قد انسلختم عن المجتمع الإسلامي، وعليه لا نرى حاجة لنصائحكم، فالذي يجوز له أن ينصح هو الداخل في ربقة المجموعة، وأما الخارج عنها فلا يصلح لقيادتها ونصحها ووعظها.

وفي الختام أكرر القول بأنني قد كتبت هذهِ الرسالة والحزن والألم يعتصرني بشدة، ولكن مع ذلك آمل أن لا يكون هذا الحوار قد جرى مع الدكتور سروش، وأن لا يكون ما ورد فيه قد صدر عنه حقيقة، أو نتمنى في الأقل أن يكون المترجم أو المترجمون قد اخطأوا في ترجمتهم، وفي هذهِ الصورة عليه أن يقوم برفع الشبهات لتعود المياه إلى مجاريها، وأطلب من صاحب النظرية مراجعة كتابنا (نقد بيست وسه سال) حول الوحي النبوي والشبهات التي أثارها المستشرقون وأذنابهم حوله، فقد أثبتنا فيه بوضوح أن جميع هذهِ الشبهات المنمقة تعبير آخر عن الشبهات التي أثارها المجتمع الجاهلي، فالمحتوى واحد والأسلوب مختلف، والفارق بينهما أن العربي الجاهلي في عصر الرسالة لبساطته كان يطلق الشبهة عارية صريحة، في حين أن المتجددين يمنحونها صبغة علمية، ويقدّمون السراب بوصفه ماءً!

جعفر السبحاني

١٣٨٦/١٢/٦ هـ ش (٢٠٠٨م)

البشر والبشير: جواب د. سروش على رسالة الشيخ السبحاني

بعد التحيّة والسلام، لقد قرأت رسالتكم الأبوية الموقرة، فوجدتها مشتملة على الموعظة الحسنة، والمجادلة بالتي هي أحسن، ولست أشك في أن واجبكم الديني وغيرتكم الإيمانية هي التي دفعتكم إلى كتابتها، ولا أجيز لنفسي أن أقول - كما قلتم - أنّ هناك أيادي خفيّة تعمل على توظيفكم لتحقيق مآربها، إذ ليس هناك ما

يدعو إلى ذلك، ولا أمتلك دليلاً عليه، ولا أجد التفوّه بمثل هذهِ الكلمات لائقاً بالبحث العلمي والمنصف، وقد سبقكم أربعة من فضلاء الحوزة العلمية، فأسهموا في مناقشة هذا البحث بأسلوب علمي وتحليلي واستدلالي بعيد عن التهويل والتكفير، وقد عجبت من قولكم: يمكنني اعتبار سكوته تجاه هذا التقرير ذنباً لا يغتفر، فهل أيقنتم بأنني آثرت السكوت ولم أتكلم في هذا المورد؟ ألم تقرأوا الحوار الذي أجريته مع جريدة (**كارگزاران**) حول هذا الموضوع؟ أم أن الذنب يعود إلى أولئك الوشاة الذين يعملون على تقطيع الحقائق، فينقلون منها ما يروقهم، ويُعرضون عما لا يروقهم؟ وهنا سأنقل ذلك الحوار بعينه، ثم سأتعرض بالتفصيل إلى شطر مما ذكر إجمالاً، وستجدون فيه إجابات صريحة وكافية عن الكثير مما ذكرتموه، وذكره آخرون غيركم، من الانتقادات، وإني لعلى ثقة من أنكم لو سبق أن اطلعتم عليه لكفيتم مشقة الرد، وشملتنا رأفتكم، وكان لنقدكم منحىً آخر.

كلام محمد إعجاز محمد، نص حوار صحيفة كارگزاران مع د. سروش

*** ذكرت بعض الصحف والمواقع على شبكة الإنترنِت أنّ الدكتور سروش أنكر نزول القرآن من قبل الله، ورأى أنه كلام بشري صدع به محمد صلى الله عليه وآله، فهل هذا صحيح؟**

□ ربما أرادوا بذلك مجرد المزاح، أو كانت وراء ذلك دوافع سياسية وشخصية، أسأل الله أن يكونوا قد غفلوا عن حقيقة المعنى الذي أردته، وإلا فإن الذي يدرك الولاية الإلهية العامة، ومعنى قرب الأولياء من الله، ويعلم تجربتهم الاتحادية به، لا يتفوه بمثل هذا الإنكار، إن أولياء الله قد بلغوا من القرب من الله أن فنوا فيه، وأضحى كلامهم عين كلام الله، وأصبح أمرهم ونهيهم وحبهم وبغضهم عين أمر الله ونهيه وحبه وبغضه، لقد كان النبي الأكرم بشراً، وقد أقر نفسه ببشريته ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾، ولكن في الوقت نفسه فإنّ هذا البشر قد اصطبغ بصبغة إلهية، حتى ارتفعت الوسائط بينه وبين الله تعالى، بما فيها جبرائيل عليه السلام، فكانت جميع أقواله جامعة بين «كلامه الإنساني والوحي الرباني»، دون أن يكون هناك اختلاف بينهما.

أرجو من خلال التأمل في هذهِ الوقفة العرفانية أن تنحل عقدة الإشكال، وينجلي سرّ الكلام.

أين أصبح دور جبرائيل في الوحي؟!

*** قد يقال: على هذا الأساس ما هو دور جبرائيل عليه السلام في إنزال الوحي؟**

□ يرى العرفاء أن جبرائيل عليه السلام لم يكن أقرب إلى الله تعالى من محمد صلى الله عليه وآله، بل إن جبرائيل تابع للنبي، وقد عجز جبرائيل في ليلة المعراج عن مواصلة المشوار مع النبي صلى الله عليه وآله وخشي من احتراق جناحه إن واصل العروج؟ وإلى هذا المعنى أشار الإمام الخميني بقوله: «إن النبي صلى الله عليه وآله كان هو الذي يُنزل جبرائيل»، فهل يعني هذا أن الله لم ينزل جبرائيل؟!

إن قولنا: القرآن كلام محمد صلى الله عليه وآله بمنزلة قولنا: القرآن معجزة محمد صلى الله عليه وآله تماماً، فكلاهما ينتسب إلى الله وإلى النبي صلى الله عليه وآله بمقدار واحد، والتأكيد على أحدهما لا يعني إنكار الآخر، فكل ما يحدث في العالم إنما هو بعلم الله وإذنه وإرادته، وهذا مما لا يرتاب فيه موحِّد، فكلنا يعلم أنّ التفاحة ثمرة شجرة التفاح، فهل يتعين علينا أن نقول: إنّ التفاح ثمرة شجرة الله حتى نغدو موحِّدين؟ لا يليق بنا أن نلبس هذهِ الأشعرية القديمة مسوحاً تقديسياً معاصراً، بل علينا أن نتكلم وفقاً للقواعد، وأن ندرك معاني الكلام الدقيق، والذي ينطوي على الأسرار، على نحو حسن، فالقرآن ثمرة الشجرة الطيبة لشخصية محمد صلى الله عليه وآله التي أثمرت بإذن الله: ﴿تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا﴾، وهذا هو عين نزول الوحي والتصرّف الإلهي.

وهنا أتقدم بنصيحتين للمنصفين ـ أما غير المنصفين فلست أتقن اللغة التي يتكلمونها ـ بأن يتجنبوا سوء الظن بأولياء الله، وأن لا يحسبونهم بعيدين عن الله، وأن لا ينزلوا أحبّاء الله عن مسند القرب الإلهي (تم نصّ الحوار).

إذاً فكون القرآن محمديّاً (ومحمد صلى الله عليه وآله إنسان من جميع جهاته) أمر معقول ومبرهن، تدعمه الكثرة الكاثرة من العرفاء والمفكرين المسلمين، ويحمل من العمق ما يفوق عمق جبرائيلية القرآن، بمئات المرات. وهذا لا ينافي جبرائيلية القرآن وقوله تعالى صريح في: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ ..، وذلك لأنه كما قال الإمام الخميني، وهو

الذي يقوله جميع العرفاء المسلمين: إن النبي الأكرم هو الذي كان ينزل جبرائيل، وفي هذهِ النسبة إلى الله يتحد الداخل والخارج، كما هو الحال بالنسبة إلى الماضي والمستقبل، والفوق والتحت.

والى هذا يرجع قولي بعدم الاختلاف بين الظاهر والباطن في ظاهرة الوحي، فالله الذي يعرف الموحدون الصادقون حاضر في وجود النبي وخارجه بنفس النسبة، ولا فرق بين أن نقول بأنّ الله أو جبرائيل يحضر الوحي من الخارج أو في الداخل، فليس الله بعيداً عن النبي، ولا النبي بعيداً عن الله. ولست أدري سبب الغفلة عن قرب الحق من العبد، واندكاك الممكن في الواجب، وسيادة فكرة السلطان والسفير والرعية بدلاً من ذلك، وهو ما تجلى في إيضاحات الشيخ السبحاني!

ملابسات وضع الوحي في السياق الشعري

مرادي هو الاستعانة بظاهرة الشعر الملموسة (والإبداع الفني بشكل عام) لدرك ظاهرة الوحي الغريبة، والتعرف عليها بشكل أفضل، وذلك في مقام التصوير فقط. وقد سبق أن ذهب الغزالي إلى أبعد من ذلك، حيث قال: لكي ندرك ظاهرة الوحي يمكننا الاستعانة بظاهرة الوساوس الشيطانية، قال تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَـٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوۡلِيَآئِهِمۡ﴾.

ينبغي الالتفات إلى أن الشعر ـ بحسب المفهوم المعاصر ـ الذي يعد بمنزلة الفن الخلاق المتسامي يختلف كثيراً عن الشعر بالمفهوم الذي كان يختلج في ذهنية أمثال أبي جهل وأبي سفيان، وإنّ توظيف الفن لتقريب معنى الوحي لا يقلل من شأن القرآن شيئاً، ولا يزيد من شأن أبي لهب خردلة، كما أن العلامة الطباطبائي يعتبر الوحي شعوراً خفياً، وأما أنا فأرى التعبير بالفن الخفي أنسب.

لماذا استحضار مولوي؟!

من دواعي سروري أن أجدكم متفقين معي في أن الاستشهاد بأشعار مولوي استشهاد بتجارب وحكم عارف له باع طويل وراسخ في العرفان الإسلامي، وأن الاستشهاد بشعره لا يعني الاستعانة بالشعر بما هو شعر، هذا مع أن المولوي في ديوانه

المثنوي ناظم، وليس شاعراً، ورجائي من الشيخ السبحاني أن يقرأ هذا السفر الشريف بدقة، وأن لا يكتفي ببعض الكلمات المشهورة عنه، فيكون انتقائياً في أحكامه.

النبي في الوحي بين البشرية والإلهية.. بين ثقافة الوصل ونهج القطع

لست أدري لماذا غفل الشيخ السبحاني عن كلّ ما صرحت به بشأن إلهية نفس النبي، وفسر البشرية بمعنى النطق عن الهوى؟ فبماذا نسمي هذهِ الغفلة؟

إن النبي محمد، وهو الفاعل والقابل للوحي، بشرٌ مؤيد ومطهر، وكلّ إناء بالذي فيه ينضح، ولا تثمر الشجرة الطيبة إلا ثمراً طيّباً، وإذا تجاوزنا النبي فإن غير المعصومين من الناس، من أمثالكم، وأمثال السيد البروجردي، وابن سينا، وسعدي، وناصر خسرو، وكانت، وديكارت، وبوبر، كانوا مثل النبي، ولم يكن ما صدر عنهم من الإنجازات والإبداعات قد صدر بفعل الأهواء؟ فحتى لو فرضنا أن وحي النبي كان بشريّاً بالكامل فلا يعني ذلك بالضرورة أن يكون صادراً عن الهوى؛ وذلك لأن هذا الوحي برغم كونه بشرياً فهو إلهيّ في الوقت نفسه، أي أنه أمر من أمور ما وراء الطبيعة، قدّر له أن يتقدّر بأقدار الطبيعة، وهو أمر متعالي قدّر له التنزل، وهو نفسٌ قدّر له أن يخرج من مزمار، وهو إلهي قدر له أن ينبثق من لسان بشر، وهو صادر عن إنسان مفعم بوجود الله.

أسأل الشيخ السبحاني أن يمنحني الحق في أن أصف ميتافيزيقيته بمتافيزيقيّة البعد والفرق، وأن أصف ميتافيزيقيتي بميتافيزيقية القرب والوصال؛ فإنّ التصور الذي يحمله عن الله تعالى ومحمد بمثابة الخطيب واللاقطة (أو مسجل الصوت)، فالخطيب يتكلم، واللاقطة تعمل على نقل صوته، أي إن النبي مثل اللاقطة، ليس سوى أداة وعدّة، وأين ذلك من نزول القرآن على قلب محمد؟! وكأنه يتصور نزول القرآن على لسان محمد، وليس على قلبه، وأما التصوير الذي أحمله عن تلك الرابطة، التي هي «أقرب من حبل الوريد»، فهو رابطة النفس والجسد، أو بعبارة أوضح: رابطة المزارع والشجرة، فالمزارع يدفن البذرة في رحم الثرى، والشجرة تعطي الثمرة، وهذهِ الثمرة مدينة في كل ما تشتمل عليه من اللون والنكهة والطعم والشكل والفيتامينات إلى الشجرة التي أثمرتها، والشجرة مدينة بدورها إلى التربة

الصالحة والنور والغذاء والهواء الذي تحصل عليه، وهذا كله إنما يكون بإذن الله، ولا يشك الموحدون في ذلك، بل إن وجود الشجرة هو عين إرادة الله وإذنه، وليس ذلك من قبيل الأمور الاعتبارية بين الناس من إصدار أحدهم أمراً وقيام الآخر بتنفيذه، وأنا أعجب من اعتباركم النظام الإلهي بمنزلة الأنظمة الإدارية والتنفيذية السائدة بيننا نحن البشر.

وبعبارة أوضح: رغم كون الأشياء بأجمعها ذات طبيعة إلهية إلا أن كل ما في الطبيعة طبيعي، وكل ما في البشر بشري، وكل ما في التاريخ تاريخي، ولذلك فإن للنبي في مسألة الوحي دوراً موضوعياً، وليس طريقياً، وهو بشر نزل عليه القرآن وصدر عنه، وقد ورد كلا هذين التعبيرين في القرآن، فكل من قيد (النزول) و (البشرية) حاضر في أعمق معاني الوحي، ومن دون أخذ هاتين الصفتين بعين الاعتبار لن يكون بالإمكان تقديم تفسير منطقي للوحي وبعبارة أوضح: لا نقول: إن الله لا يثمر، وإنما نقول: على الله لكي يثمر أن يخلق شجرة، لتقوم تلك الشجرة بالإثمار، ولا نقول: إن الله لا يتكلم، وإنما نقول: إذا أراد الله التكلم فعليه أن يصدع بالكلام من خلال نبيه، ويعدّ كلام النبي عندها كلام الله.

طبقاً لتصوير الشيخ السبحاني يتمكن الخطيب من قول كل شيء عبر اللاقطة، ابتداء من الشعر إلى الفلسفة والرياضيات، ومن العربية إلى الإنجليزية والصينية، وأما طبقاً لتصويري فإن كل ثمرة لا تنتج من كل شجرة، فشجرة التفاح لا تثمر سوى التفاح، وإنه لمن الأشعرية البحتة أن نقول بصدور كل ثمرة من كل شجرة.

وحتى في تصوير الخطيب واللاقطة فإننا نجد للاقطة دوراً تضطلع به، فتفرض محدوديتها على صوت الخطيب وتتحكم به.

وهكذا يكون المعنى غير المصور من الله، والصورة من محمد، والنفخ من الله، والمزمار من محمد، والماء من الله، والوعاء من محمد، فالله هو الذي صب بحر وجوده في وعاء شخصية باسم محمد بن عبد الله ﷺ، يغدو بذلك كل شيء محمدياً، فمحمد عربي فكان القرآن عربياً، وقد عاش في الحجاز وبين القبائل العربية التي تقطن الخيام فنجد الجنة تتصف أحياناً بهذا الطابع العربي، حيث يقول

تعالى في سورة الرحمن: ﴿حُورٌ مَّقْصُورَٰتٌ فِى ٱلْخِيَامِ﴾، وتكتسب بلاغة القرآن تبعاً لأحوال الرسول أفولاً وصعوداً، وعلى هذا المعنى تحمل تبعية الوحي وجبرائيل للنبي، ومدعى أبي نصر الفارابي والخواجة نصير الدين الطوسي من تدخل قوة النبي التخيلية وتأثيرها على الوحي، وعلى حدّ تعبير مولوي: «يزوّد بالتصوير ما يفتقر إلى الصورة».

تتجلى شخصية محمدﷺ البشرية التاريخية في جميع مواضع القرآن، وإنّ هذه الشخصيّة التي قام الله على تربيتها وإعدادها هي كمال النعمة التي أنعم بها على المسلمين، ومن هنا فإن ما يقوله هذا الولي المؤيد والفاني في ذات الله هو كلام الله، وهل لكلام الله من طريق آخر غير هذا الطريق؟! إذا كان لديكم طريقة أخرى لحل معضلة كلام الله فنرجو إفادتنا بها. وليس يدعمنا هاهنا العرفاءُ فحسب، بل حتى الفلاسفة يشتركون معنا في مواجهة الشيخ السبحاني، ألم يقل الحكماء، وفي مقدمتهم صدر الدين الشيرازي: كل حادث مسبوق بالمادة والمدة؟ وكذلك حادثة الوحي المحمدي إنما حدثت في ظروف مادية وتاريخية خاصة، وقد كان لتلك الظروف مدخلية تامة في تكوين الوحي، ولعبت دور العلة الصورية والمادية للوحي. ولا بد هنا من الالتفات إلى أن المسألة تفوق اللفظ والمعنى، فالمسألة هي مسألة الصورة وعدمها، واللفظ أحد أنواع الصور.

والخلاصة أنّ ما يأتي به محمدٌﷺ هي محدوديته العلمية والوجودية والتاريخية وما إلى ذلك مما لا مفر لمخلوق منها. وهنا نسأل الشيخ السبحاني: لماذا نزل القرآن باللغة العربية؟ لا شك أنه سيجيب بأن الله أراد ذلك لحكمة، وأنا لا أنفي ذلك، ولكنني أقول: إن عربية رسول الإسلام هي ما أراده الله، وقس على ذلك سائر الأمور الأخرى.

توضيح حول تطرق الخطأ إلى القرآن وعلم النبي

المراد من الخطأ هنا ما يعدّ خطأ من وجهة نظر الناس، أي عدم الانسجام مع معطيات العلوم البشرية، فلم يرد في القرآن أن الله ألهم نبيه علم جميع العلوم، ولم يدّع النبي ذلك، ولم يتوقع أحد مثل هذا الشيء وأراد للنبي أن يعلم كل شيء ابتداءً من الإلهيات والروحانيات إلى الطب والرياضيات والموسيقى والفلك.

وخلافاً لما يذهب إليه الشيخ السبحاني فإن قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾ لا يعني أنه علم جميع العلوم، بل هو كما يقول المناطقة: «المهملة في قوة الجزئية»، مضافاً إلى أن النبي يقول: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾.

وقد قال ابن خلدون في مقدمته بصراحة: إن أقوال النبي في الطب هي نفس أقوال وآراء الأعراب من سكان البوادي، بل كان يرجع إلى الطبيب إذا لزم الأمر. وقال ابن عربي ـ الذي يعتبر الإمام الخميني فتوحاته المكية بمنزلة حديقة غناء في حقل المعارف الإسلامية والعرفان، وأوصى الزعيم الروسي ميخائيل غورباتشوف بقراءته ـ في باب أن الكامل من جميع الجهات لا يعدّ أفضل من الناقص، في الفصّ الشيثي من فصوص الحكم: إن النبي منع أهل بادية من تلقيح النخيل وتأبيرها، فلما خرجت شيصاً تنبه إلى خطأه وقال: أنتم أعرف بأمور دنياكم وأنا أعرف منكم بدينكم (وقد سمعت هذهِ الرواية من الشهيد المطهري قبل قراءتها في فصوص الحكم).

ونقل أيضاً رواية أخرى مفادها أن النبي فضل رأي عمر على رأيه في باب أسارى بدر.

وقد صرح القرآن بعدم تعرّف إبراهيم على الملائكة، وأنه أوجس منهم خيفة.

وقال ابن عربي: إن إبراهيم لم يكن يستطيع تعبير الرؤيا، ولذلك رام التضحية بإسماعيل عن طريق الخطأ في تفسيره رؤياه.

وعليه إذا ذهب شخص إلى أن علم النبي في الرياضيات الطبيعية، وليس العلم الديني والرؤية الملكوتية والعلم بالأسرار الربوبية، مساوٍ لعلم قومه والمعاصرين له لا يكون مخطئاً، أو في الأقل لا يكون في قوله هذا مخالفة لضرورة من ضروريات الدين.

إشكالية انسجام ظواهر القرآن مع العلم البشري، مدخل للتاريخية

أما قضية عدم انسجام ظواهر القرآن مع العلوم البشرية، فأقول: ألم يقل بذلك كل من عمد إلى تأويل ظواهر القرآن بعد أن وجدها مخالفة للعلوم البشرية؟ فليس

التأويل في واقعه غير اللجوء إلى علم بشري ورفع اليد عن علم بشري آخر. وقد صرح أستاذكم العلامة محمد حسين الطباطبائي في تفسير الميزان بكل ما أوتي من صراحة علمية، في تفسير استراق الشياطين للسمع، وهروبهم من الشهب السماوية (من الآية الأولى إلى الآية العاشرة من سورة الصافات)، أن جميع تفاسير الكتب التفسيرية المتقدمة، والمعتمدة على الهيئة القديمة، وظواهر الآيات والروايات، باطلة، وقد ثبت بطلانها في عصرنا يقيناً، ولذلك لا بد من البحث عن معنى جديد لتلك الآيات، ثم عمد من خلال الاستفادة من الفلسفة الإسلامية اليونانية ـ التي هي علم بشري آخر ـ إلى تأويلات بعيدة غير مقنعة، وقد صرح هو في هذا التفسير بتشكيكه وعدم قطعه بهذهِ التأويلات، من خلال استعمال ألفاظ من قبيل «يحتمل»، «والله العالم»، وقال: ربما كان هذا من قبيل الأمثال التي يضربها الله، وأن المراد من السماء عالم الملكوت الذي تسكنه الملائكة، والمراد من الشهب نور الملكوت الذي يدفع الشياطين، أو المراد أن الشياطين يهاجمون الحقائق ليبطلوها، فتصدهم الملائكة بشهب الحقيقة ليدحضوا باطلهم..، وكأن السيد الطباطبائي نسي أنّ هذهِ الشهب إنما تنطلق من سماء هذهِ الدنيا نحو الشياطين، وليست من ناحية الملكوت، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَجَعَلْنَٰهَا رُجُومًا لِّلشَّيَٰطِينِ﴾.

وهكذا تظهر منعطفات القبض والبسط في التفسير، حيث يسقط المعنى الذي كان بديهياً عند الأقدمين عن بداهته، ويخضع ظاهر الآيات، التي كانت منسجمة مع العلم القديم، ولم يشكك فيها السابقون، للتأويل كي تنسجم مع علم بشري آخر. ولا كلام في هذا القبض والبسط، ولا لوم على المفسر فيه، فهذهِ هي طبيعة ومصير كلّ التفاسير. إنما الكلام في أننا قبل التأويل نذعن منطقياً بعدم الانسجام، ونسعى بعد ذلك، إلى البحث عن حيلة لرفع هذهِ المشكلة، بل يذهب السيد الطالقاني إلى أكثر من ذلك، ويقول في تفسيره «در برتوي أز قرآن»، في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ﴾ في سورة البقرة صراحة: إن اعتبار الجنون مسبّب عن مس الجن والشيطان من معتقدات العرب في الجاهلية، وقد جاراهم القرآن في معتقدهم هذا، وهذا رأي ذهب إليه شطر من المفسرين العرب المعاصرين، وإنه لم يقم بأية محاولة أو مجهود في تأويل هذهِ الآية، ويعترف بالخطأ، ولكنه يرى مصلحة في

تعمد القرآن لارتكاب هذا الخطأ، بيد أن هذا الكلام لا هو بديع ولا هو بدعة.

وقد بّين جار الله الزمخشري المعتزلي هذا الرأي في تفسير الكشاف، قبل ثمانية قرون سبق فيها السيد الطالقاني، حيث قال بصراحة: إن هذهِ من المعتقدات الباطلة التي كان يؤمن بها عرب الجاهلية من أن مسّ الجنّ يوجب الصرع، وقد نزل القرآن طبقاً لما يعتقدونه.

وقال الآلوسي في تفسيره روح المعاني: «إن هذا هو مذهب جميع المعتزلة».

والملفت للانتباه ويستدعي التأمل أنّ التفسير والكلام الإسلامي السيال ابتلي في العصر الراهن بالجمود، حتى أخذ البعض يستغرب آراء العلماء المسلمين وينسبها إلى المستشرقين، والذي يلفت الانتباه ويدعو إلى التأمل أكثر أنه لم يكفر أحد من المتقدمين علماء المعتزلة، وغاية ما نسبه إليهم كبار الأشاعرة أن قالوا: إن الذي ينكر مسّ الجن هو مجنون ممسوس من قبل الجن.

وأوضح من ذلك قضية السماوات السبع، حيث أجمع قدماء المفسرين على تطبيقها على نظريات هيئة بطليموس، ولم يكن هناك حينها ما يمنعهم من ذلك، حيث تدل كل الظواهر على صحّة ذلك التطبيق، ولم ينجلِ الأمر إلا في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، حيث نزع المفسرون الجدد من العرب وغيرهم إلى البحث عن تفسيرٍ آخر للآيات في ضوء المعلومات الجديدة، ليقدموا معاني جديدة أخرى هي بدورها مشكوكة أيضاً.

لا مفرّ من الإذعان بعدم انسجام الظواهر القرآنية مع العلم، والذي يكون شديداً أحياناً، وهنا تتجلى طرق وأساليب متنوعة لدفع هذا الإشكال والتخلص منه؛ فإما أن نلجأ إلى التأويلات البعيدة، كما هو منهج الطباطبائي؛ أو نحملها على المماشاة لما عليه لغة العرب وثقافتها، كما هو منهج المعتزلة والطالقاني؛ أو نعتبر لغة الدين والعلم لغتان مختلفتان، ونعتبر لغة الدين لغة تصويرية واستعارية، كما هو منهج المتكلمين النصارى؛ أو نذهب ـ كبعض المعاصرين ـ إلى عدم احتمال معطيات الوحي للصدق والكذب؛ أو نذهب إلى كون المعنى من الله واللفظ من النبي، كما هو منهج ولي الله الدهلوي.

أياً كان الجواب فإنني أرى هذا النوع من الآيات من جنس الأعراض، التي

ذكرتُها مفصلاً في كتاب بسط التجربة النبوية، والتي لا تؤثر في رسالة النبي ونداء الدين، ولذلك أتجاوزها بالتي هي أحسن، وفي الأقل أميل إلى أسلوب المعتزلة للخلاص من محاولات المتكلفين.

وأما تاريخية القرآن فمعناها واضح، وقد ذكرته في كتاب (بسط التجربة النبوية) منها: الإجابة عن أسئلة عوام العصر، والتعرض لشؤون النبي الأسرية والتي كان بالإمكان عدم حدوثها، وبالتالي عدم تطرق القرآن لذكرها.

لا أتصور أن بإمكانكم من خلال الإصرار في العصر الحاضر على كون السماوات سبعاً، أو كون الصرع والجنون مسبباً عن مسّ الجن، أو أن الشهب السماوية تستهدف المتطفلين من الشياطين كي لا يستمعوا إلى إسرار الملائكة، أن تستميلوا شخصاً نحو الإسلام، أو تثبتوا أفضلية الإسلام على الديانة البوذية مثلاً؛ فإنّ روعة الوحي المحمدي لا تكمن في تلك المتشابهات في سورة مثل الحديد؛ لمجرد تسميتها بالحديد، مع أن نسيجها من الحرير، أو على حدّ قول الغزالي (جوهرة القرآن)، حيث صاغ الله القيامة والإيمان والنفاق والجهاد والخشوع والزهد وما إلى ذلك بصلابة ورحمة، يكفي فيها دعوة واحدة، يقول فيها سبحانه وتعالى: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ لتطرب الأرواح، وتضيء مسارج الإيمان في مكامن القلوب.

وأما بالنسبة إلى ما ذكرتموه من قولكم: «إن القرآن الذي ذهبتم إلى بشريته وإمكان الخطأ عليه ما الحاجة إلى ترجمته وتفسيره بلغة العصر. . . ، وإنكم بذهابكم إلى إمكان خطأ القرآن وكونه بشرياً تكونون قد خرجتم عن ربقة المجتمع الإسلامي، فلا نجد حاجة إلى نصائحكم؛ لأن الذي يستطيع إسداء النصح هو من كان واحداً ضمن أفراد هذهِ الجماعة...».

فقد أوضحت المراد من قبول الخطأ وكونه بشرياً.

كلمات أخيرة مع الشيخ السبحاني

وهنا أتقدم إليكم بما يلي:

أولاً: أقول لكم ما قاله الله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسْتَ

مُؤْمِنًا﴾.

ثانياً: إنني لم أقل شيئاً غير ما قاله العلامة الطباطبائي والطالقاني والزمخشري.

ثالثاً: عليكم بتقديم معايير متقنة ومتينة لحل هذهِ المشكلة بغية الخروج من مأزق تعارض العلم والقرآن، وقد تحدثت عن التجربة الحضارية، ولم أذكر شيئاً عن اللغة العصرية على التفصيل الذي جاء في مقال (الذاتي والعرضي في الأديان) في كتاب (بسط التجربة النبوية).

رابعاً: لا تدعوا المحققين إلى التقليد، ولا تخوِّفوا الذين تنكّبوا الطريق بتأمل وتحقيق من سوء العاقبة وزوال السعادة، فإنما هي في التحقيق الصادق، حتى لو أدت بزعمكم إلى نتائج خاطئة، وليست هي في التقليد الأعمى.

وأنا، وإن كنت لا أشك في إخلاصكم في النصح وأقدر حرصكم، لا أروم ترك التحقيق والتعمق، وسأواصل التمسك بحبل العقل والتفكير المتين، فإن شذى عطر هذا المسك يشدّني إلى هذا التمسك، ويقيدني إلى هذهِ الباقة من الرياحين حتى لا أجد في نفسي القدرة على مبارحتها.

أرى محمداً رسول الله عاشقاً مبدعاً، منحته تجربته الروحانية سعة في الصدر، وبصيرة في القلب، حتى امتلأت روحه بوجود الله، وحتى أضحى كل ما يراه أو يقوله إلهياً، ويرى الإنسان والعالم ـ سواء بسبع سماواتٍ كان أم بسبعين، وسواء أكانت العناصر أربعة أم مئة وأربعة ـ مخلوقاً لله، متعلقاً به، وصائراً إليه، وهو سعيد بهذا الاكتشاف النبوي، ويسعى إلى إشراك الآخرين في هذهِ السعادة، ويجتذبهم إليه، ويغطي على سيئاتهم، ويغسل أدرانهم ببحر طهره.

إنني أعشق هذا البشر البشير، وإذا كنت أستضوع شذى عطر الكلام الإلهي من هذهِ التربة فلأجل مجاورتها لتلك الريحانة.

اكتفي بهذا المقدار خشية الإطالة، وأترك باب هذهِ المناظرة مفتوحاً، وأضيف: إنني حالياً منهمك بالتدريس في إحدى الجامعات الأمريكية، وأقوم هنا بما حرمت من القيام به في إيران، ببركة سعة صدر المسؤولين فيها، وأرغب عند العودة إلى إيران أن أدعوكم ـ عند الإمكان وتوفير مناخ آمن وهادئ ـ إلى المشاركة في حوار مباشر في

هذا الشأن؛ بغية إحقاق الحق ودحض الباطل، وبما أنني أرى أن الغاية القصوى من التدين، والهدف من كلّ هذهِ الدقة العرفانية والكلامية، هي بناء مجتمع خلّاق ومتخلق وعادل، فإن مسؤوليتي الوجدانية تدعوني إلى مطالبة سماحتكم بالوقوف بوجه الانحرافات العلمية والأخلاقية، وأن لا تقروا على جفاء أو ظلم يتعرض له مظلوم، وأن تتمسكوا بعهد الله الذي قطعه على العلماء، وأن لا تركنوا للظالمين، وأن تكونوا في ذلك أسوة للآخرين، والله المستعان.

عبد الكريم سروش

واشنطن / اسفند/ ١٣٨٦هـ ش (٢٠٠٨م)

جواب الشيخ جعفر السبحاني على رد الدكتور سروش: حريم الوحي وحرمة النبي

سماحة العالم والدكتور المحترم السيد سروش، بعد التحية والسلام.

وصلتني رسالتكم والمقابلة الثانية التي نشرت في بعض الصحف، وللحيلولة دون الوقوع في الخطأ في الحكم عمدت إلى قراءتها مرتين بدقة، فوجدت من الضروري التذكير بسلسلة من الأمور، على أمل أن تدققوا وتتدبروا فيها.

لاشك في أنكم عند عودتكم إلى إيران من لندن في مستهل الثورة الإسلامية قد تركتم آثاراً مباركة وبناءة، وقد حظي كتابكم «نهاد نا آرام» ـ الذي بينتم فيه الحركة الجوهرية بأروع أسلوب ـ بقيمة عالية. وكذلك كتابكم الآخر «دانش وأرزش»، حيث أثار عاصفة بين عشاق المسائل الفلسفية والكلامية، كما كان لتدريسكم نهج البلاغة أثرٌ ايجابيٌّ من الناحية الأخلاقية، وكنتم على الدوام تفتحون لأنفسكم مكانة في قلوب الراغبين من الشباب وعلماء الدين. وقد ذكر صديق لكم، لا أصرّح باسمه، أنكم حينما كنتم تدرسون في إعدادية العلوي قد اتخذتم دفتراً لتدوين الملاحظات اليومية، وإن صدر عنكم تركاً لما هو أولى سارعتم إلى تدوينه في ذلك الدفتر كي تعملوا على تكفيره لاحقاً، وهكذا كنتم تعملون بوصية علماء الأخلاق في ما يتعلق بالمشارطة والمراقبة.

وعليه لابد من البحث عن سبب تحول ذلك القرب وتلك المنزلة بعد مدة،

وانحدارها في قوس النزول. إن إقبال جموع الشباب يوماً نحوكم وتفرق الأصدقاء والأحبة عنكم في يوم آخر ظاهرتان لا يمكن حدوثهما دون سبب أو علة.

لماذا وقعت القطيعة بين سروش وأصدقائه القدامى؟!

١ ـ إن أصدقاءكم إنما بدأوا بالابتعاد عنكم شيئاً فشيئاً حين صدعتم بمسألة القبض والبسط في الشريعة، وطبعتم في ذلك كتاباً يشتمل على مئات الصفحات، مع أنني سبق وأن قلت لكم بأن هذهِ النظرية تتنافى مع الخاتمية في النبوة؛ وذلك أن الشريعة إذا كانت ثابتة والأفهام متغيرة لم يستقر حجر فوق حجر، ولما بقيت في الإسلام حقيقة يقينية، وأضحت جميع معطيات القرآن والسنة والعقل في مهب الريح، وعرضة للتغيرات عبر الأزمنة، وقد ذكرت ذلك في اجتماع مطوَّل في منزل السيد فاضل الميبدي، وبحضور صديقكم العزيز السيد رخ صفت، وسألتكم إعادة النظر في هذهِ المسألة.

٢ ـ إنّ عرض مسألة السبل المستقيمة، في قبال القرآن الكريم الذي لا يرى سوى صراط واحد، حيث قال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ۚ﴾ [الأنعام: ١٥٣]، عملت بدورها على توسيع الهوّة، وأبعدت جمهوركم عنكم.

٣ ـ وتعرضتم في يومٍ ما إلى مسألة الحسن والقبح العقليين واتخذتم موقفاً أشعرياً، حيث قلتم: يجب فهم الحسن والقبح من خلال الشرع دون العقل، ويكفينا في ذلك ما أقر القرآن أو السنة المتواترة حسنه أو قبحه، ولا حاجة لنا بعدها لتحسين العقل وتقبيحه.

وقد ألقيتُ في مؤتمر الفلسفة والحكمة ثلاث محاضرات حول الحسن والقبح العقليين، وقلت: إننا لو أنكرنا الحسن والقبح العقليين بشكل كامل فلن يكون بإمكاننا إثبات الحسن والقبح الشرعيين، لأن إحدى الاحتمالات هي أن يكون ما ورد في القرآن مخالف للواقع، ولا يمكن دفع هذا الاحتمال من القرآن نفسه للزوم محذور الدور والمصادرة، ومن هنا لابد من اللجوء إلى الحسن والقبح العقليين، فنقول: إن صدور الكذب من الله القادر الحكيم قبيح عقلاً، وعليه فكل ما قاله صحيح،

وأذكر حينها أنكم أذعنتم بذلك.

٤ ـ وطرحت الخاتمية، ومرجعية الأئمة المعصومين عليهم السلام العلمية، وذهبتم إلى أن مرجعيتهم العلمية تنافي أصل الخاتمية، وقد أرسلت نقداً إليكم في هذا الشأن، وحتى الآن لم أحصل على ردّ منكم، وهذا كان من أسباب الفرقة أيضاً.

٥ ـ وها أنتم قد طرحتم مؤخراً مسألة تفسير الوحي على النحو الذي سيأتي، فزدتم في الطنبور نغمة، كما يقول المثل.

٦ ـ إن من أسباب الفرقة والابتعاد عنكم هو طرحكم للأفكار ذات الوجهين، والتي يفهم منها الموافق والمخالف أموراً مختلفة، ولو فرضنا صحة بعض النظريات التي صدعتم بها، وهي غير صحيحة عندنا، فهي مصداق لقوله تعالى: ﴿فَضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ لَّهُۥ بَابُۢ بَاطِنُهُۥ فِيهِ ٱلرَّحْمَةُ وَظَٰهِرُهُۥ مِن قِبَلِهِ ٱلْعَذَابُ﴾ [الحديد:١٣].

ونحن نعيش في عصر تكالبت فيه جميع عوامل الضلال واستهدفت إيمان الشباب من خلال الأقمار الصناعية والأفلام والإذاعات والأفكار المختلفة، فالمتوقع منكم في مثل هذهِ الظروف ـ وأنتم المتخرجون من إعدادية العلوي والتلميذ البارز الذي درس على يد الشهيد المطهري ـ اجتناب طرح الأفكار ذات الوجهين، التي تزعزع العقائد، وإذا كنتم لا تزالون تحتفظون بذلك الدفتر الذي كنتم تحملونه في أيام الشباب فاكتبوا ترك الأولويات هذهِ في هامشه.

فمثلاً: إذا كنا نقول: إن القرآن كتاب محمد صلى الله عليه وآله فالمراد هو أن القرآن كتاب الله الذي أُنزل على محمد صلى الله عليه وآله، بيد أنكم تقولون هذا الكلام، ثم تردفونه بما يخالف المراد المتقدم، حيث تقول: إن النبي صلى الله عليه وآله كان له دور محوري في إبداع القرآن، أو إن حالات النبي من السرور والحزن تركت آثارها في كتابه، أو إن بعض آيات القرآن تفتقر إلى الفصاحة والبلاغة العالية، ويعود ذلك إلى حالات الشجرة التي جُنيت ثمارها!!

فهل يساعد هذا الكلام مهما قمنا بتوجيهه وتبريره على تعزيز إيمان الشباب؛ أو أنه يزعزعه؟

وبرغم ذلك تذكرون هذهِ المسائل على عواهنها، ومن دون دعمها بدليل، وتتوقعون من أصدقائكم نفس الترحيب والانبهار السابق.

ردّ سروش، استعراض وملاحظات

لنتجاوز هذهِ التنويهات المخلصة، ونرجع إلى المطالب التي أثرتموها في الحوار الثاني، والناظرة إلى نقدنا، لنناقش أهم ما ورد فيها:

١ـ حقيقة الوحي والدور النبوي

بينت حقيقة الموحي في هذا الحوار في عدد من الجمل نذكر بعضها:

أ ـ إن القرآن ثمرة الشجرة الطيبة لمحمد صلى الله عليه وآله، التي أثمرت بإذن ربها ﴿تُؤْتِيٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينِۭ بِإِذْنِ رَبِّهَا﴾، وهذا هو عين نزول الوحي والتصرف الإلهي.

وقلتم في موضع آخر: إن محمد، الفاعل والقابل للوحي، بشر مؤيد ومطهر، ولذلك فإن الإناء ينضح بما فيه، ولا تثمر شجرته الطيبة سوى ثمرة طيبة.

وقلتم في موضع ثالث: وهذا معنى كون الوحي وجبرائيل تابع لشخصية النبي، وأن قوة خيال النبي تتدخل في مسار الوحي..، وأن الشخصية التاريخية لمحمد صلى الله عليه وآله تتجلى في جميع مواطن القرآن الكريم.

وكذلك قلتم في موضع آخر: إنّ لنبي الإسلام موضوعية في مسار الوحي، ولا يؤخذ على نحو الطريقية، وهو بشر نزل عليه القرآن، وجرى على لسانه، وقد ورد كلا التعبيرين في القرآن. وكلا قيدي (النزول) و(البشرية) متنزلة في أعمق طبقاته، ومن دون الالتفات إلى هاتين الصفتين المهمتين لا يمكننا أن نقدم للوحي تفسيراً يقبله العقل.

وقفة نقدية

نكتفي بهذا المقدار من كلماتكم، ومن ثمّ نذعن لتحكيم الوحي المحمدي (القرآن) ليقضي بصحة هذا التفسير المقول عقلاً!!!

إن القرآن يرفض هذهِ النظرية بشدة، فهو لم يرَ موضوعية للنبي أبداً، ولم يعتبر كلامه ثمرة لشجرة النبوّة، بل إن الوحي القرآني يقول: إن كل ما نزل من القرآن هو من زلال الوحي، لم تؤثر فيه أفكار النبي البشرية: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ [الشورى:٧]، ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف:٢]، ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾ [آل عمران:١٩]، ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ﴾[طه:١١٤]، ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ مِن رَّبِّى﴾[الأعراف:٢٠٣].

فها هو القرآن يؤكد على أن الوحي الإلهي مصون من كل شائبة تشوبه، حتى لو كانت من قبيل الروحيات الطاهرة والمتعالية للنبي الأكرمﷺ، في حين أنكم تصرون على عكس ذلك، قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء:٨٢].

دققوا في عبارة ﴿مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ﴾، فلو كان القرآن ثمرة شجرة طيبة فإن الثمرة ستتأثر بالشجرة لا محالة، وعندها ستخرج من حالة الصفاء، ويمتزج الوحي الإلهي بصبغة بشرية.

ربما قرأتم حوار الكاردينال (جان يوس توفان)، المسؤول عن حوار المسلمين في الفاتيكان، حيث قال: لا أجد نفسي مستعداً لإقامة حوار مع المسلمين؛ لأنهم يؤمنون بأصل لا نؤمن به، فهم يقولون: إن الوحي الإلهي نزل صافياً من المقام الربوبي على قلب رسول الله، ثم جرى على لسانه من دون تحريف.

وإنّ نظريتكم التي تعتبر الوحي الإلهي ثمرة الشجرة الطيبة لوجود النبي، وإن كان الزراع لهذهِ الشجرة هو الله، تؤدي بالوحي في النهاية إلى فقدان حالته الصافية، واتخاذه صبغة بشرية.

ألا يعتبر كلامكم هذا شبيهاً بكلام ذلك الكاردينال؟؛ حيث قلتم: إن أبسط تصور لذلك هو المزارع والشجرة، فالمزارع يضع البذرة في التربة، والشجرة تعطي الثمرة، وإن الثمرة مدينة للشجرة في كل ما تحتويه من اللون والعطر والشكل إلى الفيتامينات والأملاح، والشجرة بدورها تتغذى من تربة خاصة ونور وغذاء وهواء خاص.

وإذا كان الوحي الإلهي ثمرة الشجرة الطيبة للوجود المحمدي، وكان لشخصيته حالة الفاعل والقابل، فما معنى التأكيد على عدم الاستعجال في حفظ الوحي في قوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ * فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾[القيامة ١٦-١٩].

فإذا كانت المعاني من الله والكلمات من النبي فما معنى هذا النهي عن العجلة في القراءة، والأمر باتباع جبرائيل في التلاوة؟ إن إمعان النظر في هذهِ الآيات يثبت أن الوحي ـ بما يشتمل عليه من المفاهيم والألفاظ ـ الذي يراه الحكماء الإلهيون نوعاً من

التنزل من الغيب إلى الشهود قد نزل على قلب رسول الله، وجرى على لسانه، ولم يكن لأيّ شخص تأثير في فاعلية القرآن.

وعليه هل يصح القول بأن النبي كان له دور فاعلي في الوحي، وأن له موضوعية؟!

إن هذا النوع من النظريات، وإن تمّ إبداؤه بنية صادقة، يقدم ذريعة للذين ينتقصون من شأن الوحي، ليضفوا عليه بالتدريج صبغة بشرية، ومن ثمّ يطرحون آراءهم إلى جانب الوحي الإلهي، والانتقاص من منزلته.

إنكم تعتبرون التجارب الدينية للعرفاء متممة ومكملة لتجارب الأنبياء الدينية، وبذلك ترفعون الحواجز بين الوحي النبوي ووحي العرفاء، وذكرتم في كتاب (التجربة الدينية) أنّه لما كان الوحي تجربة دينية، والتجربة الدينية قد تحدث لغير الأنبياء، فإن هذهِ التجارب الأخرى ستعمل على إغناء الدين، وعلى مرّ العصور سيتسع الدين، ويأخذ بالتمدد، وعليه تكون التجارب الدينية للعرفاء متممة للتجارب الدينية للأنبياء، ويغدو دين الله أكثر نضجاً، ويحصل هذا الكمال في المعرفة الدينية، بل في الدين والشريعة نفسها(٢).

وعليه فإن الدين الإسلامي بأصوله وفروعه قد تكامل عبر أربعة عشر قرناً نتيجة لامتزاج التجارب النبوية وتجارب العرفاء، أفهل يصحّ هذا الكلام؟! ومع كل احترامنا للعرفان والعرفاء فإننا نعتبر شطحات بعضهم على طرف النقيض من التوحيد القرآني، فهناك من العرفاء من يرى عالم الإمكان عين الله؛ إذ يقول: «الحمد لله خلق الأشياء وهو عينها»، أو حيث يعتبر مولوي الواجب والممكن شيئاً واحداً قبل البسط، ثم حصل الانفصال بعد ذلك.

لا أرغب في الخوض في هذهِ الموارد، وإلا فإن التضاد بين التجربة النبوية ـ على حدّ تعبيركم ـ وتجربة العرفاء في بعض الأحيان أكبر من أن تسعها هذهِ الرسالة.

٢ـ بشرية النبي

لقد أكد هذا الحوار ـ حتى في عنوانه ـ على بشرية النبي ﷺ، الأمر الذي يثير دهشتنا، فهل هناك من ينكر كون النبي ﷺ بشراً؟! وقد قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ [الكهف: ١١٠].

فهذهِ الآية تثبت ناحيتين للنبي ﷺ: ١ ـ إنه بشر كسائر البشر؛ ٢ ـ إنه يوحى إليه.

والناحية الأولى يشترك فيها النبي مع غيره من أفراد الإنسان، ويمكن دراسة هذهِ الناحية من خلال الأسس المادية.

والناحية الثانية هي موضوع الوحي والجانب الغيبي، والذي لا يخضع للتقدير أو الدراسة بواسطة الأدوات المادية، فهو من مقولة الغيب التي لا يتسنى للإنسان إدراكها، وعليه الإيمان بها كما هي، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾[البقرة:٣].

يطرح القرآن مسائل على أنها من الغيب والشهادة، وهي وإن كانت بالنسبة إلى الله لا تخرج عن الشهود والشهادة، ولكنها بالنسبة لنا وللمحدوديات المفروضة علينا تتقسم إلى شهود وغيبة، فهناك من الحقائق ما يندرج تحت الغيب، ولا يمكن لعلمنا أن يدركه أو يناله، من قبيل: عالم البرزخ، والقيامة، والنبوة والوحي، مما يجب معرفته من خلال الصفات والآثار، دون الفصل والجنس أو بيان الكنه.

٣ـ الخطيب واللاقطة

لقد شبهتم اعتقاد المسلمين بالوحي، الذي يرونه صافياً غير مشوب بروحيات البشر، بالخطيب واللاقطة، حيث قلتم: إن الصورة التي تحملونها عن محمد تشبه الخطيب واللاقطة أو مسجلة الصوت، فالخطيب يتكلم واللاقطة تنقل كلامه، أي أن النبي كاللاقطة، فهو محض أداة.

فنقول: حاشا أن نعتبر المقام الربوبي والرسالي بمنزلة الخطيب واللاقطة، بل نعتقد أن الله تعالى مرْسِلٌ، وأن النبيﷺ رسول، وإن بين هذهِ الرسالة واللاقطة بون شاسع لا يمكن معه تشبيه أحدهما بالآخر، حيث إن هذا الرسول ينبغي أن يطوي مدارج كمالية ومعنوية وروحية يحظى معها، مضافاً إلى شعوره المادي، بأذن برزخية تمكنه من سماع صوت جبرائيل، وعين برزخية يستطيع من خلالها النظر إلى صورة الملك، وأن يبلغ من الناحية الروحية مرتبة يشهد معها ـ رغم ارتباطه بعالم المادة ـ عالم الغيب دون خوف أو وجل، ويتلقى الوحي كاملاً دون أن يضيف عليه مقدار خردلة، ويبلغه إلى أصحابه، فهل هذا المنصب الرفيع والحساس مشابه لمهمة اللاقطة؟!

التلقي النبوي وانتظار الوحي

من الأدلة الواضحة على أن مسألة الوحي لم تكن ثمرة وجود النبيﷺ أنه كان يترقب الوحي، وقد استهزأ اليهود بالمسلمين وسخروا منهم بسبب توجههم إلى بيت المقدس، وهي قبلة اليهود في صلاتهم، ومع ذلك مكث النبي مدة ينتظر أمر السماء في ذلك، وأخذ لفترة طويلة يرمق الأفق الأعلى، ويقلب طرفه في السماء، قال تعالى: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ ۖ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا ۚ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ [البقرة: ١٤٤].

وقد نقلتم عن أحد العرفاء الكبار أن النبي كان يُنزل جبرائيل، ونحن قد درسنا على يد هذا العارف الكبير أكثر من أربع عشرة سنة، وعملنا على نشر وطبع أفكاره العلمية، ولم أسمع بأنه قال مثل هذا الكلام، وعلى فرض قوله فلابد أن يكون في سياق يوضح مراده، وإلا فإن هذا العارف السالك، الذي أحدث هذه الثورة العظمى في العالم الإسلامي، لا يتحدث بكلام مخالف للقرآن، وقد قال تعالى عن الملائكة وأمر نزولها: ﴿وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ﴾ [مريم:٦٤].

وربما كان مراد هذا العارف الكبير أن جبرائيل عليه السلام كان ينزل ويتشرف بالحضور بين يدي النبي استجابة لدعائه.

وفي العام الهجري الثامن حصل لقاء بين مشركي قريش ويهود خيبر، ولما كان اليهود على علم بالشرائع السابقة فقد سألهم المشركون عن صدق النبي محمد في دعوته، فقال اليهود: اسألوه عن ثلاثة أمور، فإن أجاب عنها فهو نبي، وكانت الأسئلة الثلاثة تتعلق بأمر أصحاب الكهف وذي القرنين والروح، فلما سئل النبيﷺ عن ذلك استمهلهم، وأخذ ينتظر الوحي ليطلعه على الحقائق، ولم يعمد من فوره إلى قطف ثمرة من شجرة وجوده، وقد نزل الوحي الإلهي في هذا الشأن على النحو الآتي: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَن ذِى ٱلْقَرْنَيْنِ ۖ قُلْ سَأَتْلُوا۟ عَلَيْكُم مِّنْهُ ذِكْرًا﴾[الكهف: ٨٣].

وقال بشأن السؤال الثالث: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[الإسراء: ٨٥].

أرى أن هذهِ الآيات التي تشهد بأجمعها على صحة نظرية عموم المفسرين كافية لإثبات مرادنا، ولذلك ننتقل إلى موضوع آخر.

٤ـ هل محمد نبي وليس بعالم؟!

لقد ذهبتم في كلا الحوارين ـ تصريحاً وتلويحاً ـ إلى كون الرسول صلى الله عليه وآله نبياً، وليس عالماً.

وطبعاً فإن هذا من نوع الكلام الذي يحمل وجهين أيضاً، فعبارة (نبي) تفيد رفع المقام والمنزلة، وعبارة (ليس عالماً) تنفي إحاطته بالعلوم الإنسانية، وكأنكم لا ترون في ذلك منقصة!! وهنا نقول: يتفق الجميع على نفي العلم عنه إذا كان بمعنى العلم الذي يحصل عليه الناس الاعتياديون، ولا يكون وليد فكره.

يطالعنا القرآن بأن الله قد علّم آدم الأسماء كلها، ولاشك في أن هذهِ الأسماء لا تعني الألفاظ والعبارات، وإنما المراد منها حقائق الأشياء، قال تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾ [البقرة: ٣١]. وإذا دققتم في الضمائر الواردة في ﴿عَرَضَهُمْ﴾ و﴿بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ ﴾ لوجدتم أنها تحكي عن أسرار تمّ عرضها على آدم، فتوصلّ من خلالها إلى حقائق الأشياء وأسرار الخلق، وعليه هل يصح أن نقول: إن خاتم الأنبياء وأشرف الرسل وأفضلهم لم يكن يعلم أبسط العلوم وحتى ما كان منها شائعاً في عصره؟

ثم نقلتم حديثاً من (فصّ الشيء) من فصوص الحكم بهذا المضمون: إن النبي صلى الله عليه وآله منع الأعراب من تأبير النخل، فلما خرج ثمرها شيصاً أدرك خطأه، فقال: «أنتم أعلم بأمور دنياكم، وأنا أعلم منكم بدينكم».

وقد ورد هذا الحديث في صحيح مسلم، وقد قام المحققون بنقده، وقد ناقشته في كتاب (الحديث النبوي بين الرواية والدراية)، وكأنكم لم تطلعوا عليه، فهل ينسجم مضمون هذا الحديث مع سيرة النبي صلى الله عليه وآله؟ فلو فرضنا جدلاً أن محمداً صلى الله عليه وآله لم يكن نبياً، ولا عالماً، ولكن هل يعقل لشخص عاش في شبة الجزيرة العربية، وعماد مائدة الناس فيها هو التمر وثمار النخيل، وقد جرت عادة الزرّاع على تأبير النخل، حتى كانت ولا تزال من البديهيات عندهم، فهل يعقل جهل النبي صلى الله عليه وآله بما كان أبسط العرب يعرفه، إن هذا شبيه بما لو نسبنا إلى سكان الأسكيمو الجهل بمعنى الثلج.

قال الإمام علي عليه السلام: «سلوني قبل أن تفقدوني»، ولا شك في أن كلامه هذا

مطلق، ولا يختص بعالم الغيب، فهل يعقل أن يكون علم أمير المؤمنين أوسع وأكثر من علم أستاذه ومن قام على إعداده وتربيته، حتى قال صلى الله عليه وآله: «أنا مدينة العلم وعلي بابها»، ما لكم كيف تحكمون؟

٥ـ إشكالية الفعل بين العلم الغيبي للنبي والمعرفة الدنيوية الشهودية

إن كلامكم حول التكامل الروحي للنبي صلى الله عليه وآله بالنسبة إلى العوالم الغيبية، إذا لم يكن مبالغاً فيه، فهو في حدّ إثبات الكمال، فالنبي يبلغ مرحلة لا يدانيه فيها حتى جبرائيل نفسه، ويبلغ من القرب مقداراً لا يمكن تصوره، فكيف يمكن لمثل هذا النبي أن يتكامل في أمور الغيب على هذا النحو، إلا أنه عندما يتعلق الأمر بعالم الشهود وأدنى المستويات في العلوم الطبيعية والفلكية إذا هو يجهلها، ولا يرقى حتى إلى مستوى الجاهلي في علمها.

إن هذا التكامل ذو البعد الواحد من قبيل الطفل الذي يتكامل قلبه دون عقله وسائر أعضائه الأخرى، فلو صحّ أن النبي كان بمستوى الجاهلي في علمه فماذا يعني مضمون الآيات الآتية؟ وهل كان العرب في الجاهلية يدركون معانيها؟

١ ـ ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾. فهل كان الجاهلي يعلم بقانون الزوجية الذي يحكم عالم الطبيعة وجميع ذرات الكون؟

٢ ـ ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ﴾.

وهذه الآية تتحدث عن حركة الجبال في هذهِ الدنيا، وليس في يوم القيامة؛ بدليل قوله تعالى: ﴿صُنْعَ اللَّهِ﴾، ومما لاشك فيه أن يوم القيامة وعالم الآخرة ليس عالم صنع، وهو اليوم الذي تتحطم فيه الجبال، وتكون كالعهن المنفوش، وربما تحدثتم حول هذهِ الآية في كتابكم (نهاد نا آرام).

٣ ـ ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ﴾، فهل كان الجاهلي يعلم بتعدد المشارق والمغارب؟!

٤ ـ ﴿يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِّن بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ﴾، فهل كان العربي في العصر الجاهلي مدركاً لهذا النوع من الخلق؟

إن هذهِ الرسالة تضيق عن ذكر الإعجاز العلمي للقرآن، وأتصور أن معلوماتك

السابقة وافية وكافية في هذا الموضوع، ومع ذلك أنصحكم ـ في الأقل ـ بمطالعة كتاب «باد وباران في القرآن» لمؤلفه السيد مهدي بازرگان، لتدركوا كيف توصل إلى إثبات الإعجاز العلمي للقرآن من خلال هاتين الظاهرتين.

٦ـ قاعدة: ما من حادث إلا وهو مسبوق بمادة ومدة

أشار الأخ العزيز في تلك المقابلة إلى القاعدة الفلسفية القائلة: «إن كل حادث مسبوق بالمادة والمدة»، وبما أن الوحي حادث فهو غير مستثنى من هذه القاعدة، ولذلك لا يمكن عد الوحي مجرداً عن المادة والمدة، وهذا الكلام بعيد من مؤلف كتاب (نهاد نا آرام)؛ لان هذه القاعدة بشهادة البرهان والدليل وكلمات الحكماء من المسلمين، مثل: صدر المتألهين، والمحقق السبزواري، وغيرهما، تتعلق بالحادث المادي، ولا ربط لها بالمجردات، خاصة ما كان منها من مقولة العلم والمعرفة، بل وما كان أسمى من هذه الأمور، كالوحي الإلهي.

٧ـ معضلة تعارض القرآن والعلوم البشرية

الأمر الآخر الذي ذكرته في المقابلة، وبحثته في كتاب «التجربة النبوية» مسألة عدم الانسجام بين ظواهر القرآن والعلم البشري.

وقد استحسنت التعبير بظواهر القرآن، وليس القرآن نفسه، وكان الأحسن لو عبرتم بعدم الانسجام بين فهمنا البشري للقرآن والعلم البشري.

أساساً لا يمكن أن يكون هناك أدنى عدم انسجام بين العلم والوحي الذي لا يتطرق إليه الخطأ، فإن بدا هناك تعارضٌ فمردّه إلى واحد من أمرين:

١ ـ إن العلوم البشرية علوم تكاملية ومتغيرة، وإنها لم تكن أبداً ثابتة وصحيحة مئة بالمئة، وعليه فإن ما نعده اليوم علماً قد يتكامل غداً ويتغير، وينهار هذا التعارض الظاهري.

٢ ـ إن فهمنا للوحي فهم منقوص، وإن هذا يؤدي إلى توهُّم التعارض، فمثلاً: تم في فترة ما طرح نظرية دارون في (أصل الأنواع)، الأمر الذي أربك في حينه البعض، وتصور أنها تتعارض وخلق آدم؛ لأن هذه النظرية ترجع جذر جميع الكائنات الحية

إلى كائن أُحادي الخلية، حيث تكامل هذا الكائن وتطوّر إلى أنواع، ولكن لم يمض طويل وقت حتى ثبت بطلان هذه النظرية، لتحل محلها نظرية (الداروينية الحديثة)، ثم تحولت هذه إلى نظرية ثالثة هي نظرية (الطفرة)، وكلها لم تعدُ طور النظرية، حيث لم تثبت علمياً!

والآن نعود إلى تلك الموارد التي وجدتم فيها عدم انسجام مع العلوم الحديثة، وربما هناك قبلكم من ذهب إلى ذلك أيضاً:

أـ مسألة السماوات السبع

تكلم المفسرون عن السماوات السبع، حيث قال تعالى: ﴿سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ﴾، ولكن ينبغي الالتفات إلى أن القرآن وإن تحدث عن السماوات السبع إلا أن الذي يمكن لنا رؤيته هي سماء الدنيا فقط، وعليه فإن السماوات الست الباقية خارجة عن نطاق رؤية الإنسان المعاصر، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ﴾، ولربما تطور العلم البشري في يوم ما لتتكشف لنا حقيقة هذه السماوات، مع العلم أنّ هذه السماوات في تمدد مستمر ومتواصل، قال تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾.

وعليه فإن عدم توصل العلم الحديث إلى معرفة السماوات الأخرى لا يصلح دليلاً على نفيها.

ب ـ المس الشيطاني

إن من المسائل التي يبدو فيها ظاهر القرآن غير منسجم مع العلم الحديث هو أن القرآن يعلل الجنون بمسّ الشيطان، وقد ذكرتم في هذا الشأن: «إن آية الله الطالقاني يذهب إلى أكثر من ذلك، فيقول في كتابه «برتوي أز قرآن»، في معرض تفسيره لهذه الآية ﴿ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ﴾: إن اعتبار الجنون بسبب مس الجن والشيطان من معتقدات عرب الجاهلية، وقد تحدث القرآن بلغتهم، وهذا ما ذهب إليه بعض من المفسرين المعاصرين في العالم العربي.

وجوابه: **أولاً**: إن الطالقاني ذكر في تفسير هذه الآية ثلاثة احتمالات:

١ ـ مس الجنون والتعرض للصرع وما ينشأ عنه من الاختلالات النفسية.

٢ ـ تسلل ميكروب إلى مركز الجهاز العصبي.

٣ ـ الوساوس والأوهام والأماني.

والذي يبدو من ظاهر كلام الطالقاني أنه يميل إلى الاحتمال الثالث، بشهادة العبارات التي ذكرها قبل التعرض لهذا الاحتمال، وإليك هذه العبارات: «بما أن أكل الربا انحراف عن المسيرة الإنسانية والطبيعية فان المرابي يصاب بالتخبط الفكري والاضطراب النفسي...، وترسخ عنده نزعة الحقد والشك في الآخرين...، ويظل في جميع الأحوال قلقاً مضطرباً غير مستقر، وتظهر هذه النزعة على سلوكه وكلامه وحركات جسمه وقسمات وجهه ونظرات عينيه...».

ظاهر هذه العبارات يدل على أنه اختار هذا الاحتمال، وعليه لا يصح القول بأن الطالقاني قد فسّر الجنون بما يتناسب ورأي العرب الجاهليين في ما يتعلق بالجنون.

ثانياً: لو سلمنا تدخل الشيطان والجن في مرض الصرع والاضطرابات العصبية والنفسية إلا أن هذا لا يتنافى ونسبتها إلى الأسباب الطبيعية؛ وذلك لأن تأثير الأسباب غير الطبيعية في الحوادث الطبيعية إنما يقع في طولها، وليس في عرضها، كما هو الحال بالنسبة إلى تأثير الإرادة الإلهية في ظهور الحوادث الطبيعية، وهو أمر لا يمكن إنكاره.

إن سماحتكم قد درستم على يد الشهيد مطهري، ومن المعلوم عندكم أن العلم البشري، أي العلم المستند إلى المختبر والتجربة، حقيق بالإثبات دون النفي، فيحق للعلم أن يقول: إن السبب الكذائي دخيل أو مؤثر في الجنون، ولكن لا يحق له نفي تدخل الأسباب الأخرى، وليس من البعيد أن تكون الأسباب الغيبية دخيلة في بعض حالات الجنون، قال العلامة الطباطبائي: «إن الآية، وان لم تدل على أن كل جنون هو من مسّ الشيطان، لكنها لا تخلو من إشعار بأن من الجنون ما هو بمسّ الشيطان... فالمتبقي من إشعار الآية أن للجن شأناً في بعض الممسوسين إن لم يكن في كلهم»[٣].

وإذا تجاوزنا كل هذا الكلام نقول: إن الآية بمجملها غير واضحة الدلالة حتى يقال بعدم انسجامها مع العلم، أو القول بأن الوحي الإلهي قد تحدث طبقاً لثقافة الناس في تلك العصور.

ج- فكرة رجم الشياطين بالشهب

قلتم في كلامكم: «إن أستاذكم السيد محمد حسين الطباطبائي في تفسير الميزان قال بصراحة تامة بالنسبة إلى استراق السمع من قبل الشياطين، وقذفهم بالشهب: إنّ التفسيرات التي قدمها جميع المفسرين القدماء؛ استناداً إلى علم الهيئة القديمة وظواهر الآيات والروايات، باطلة، وقد يثبت اليوم بطلانها على نحو يقيني».

عجباً! فأيّ إشكال في كلام العلامة هذا؟ فهو لم يزد على القول بعدم صوابية فهم المفسرين في ما يتعلق بهذا الآية؛ إذ لا يمكن التعويل على الفهم البشري بالمطلق.

مضافاً إلى أننا قلنا: إن العلم يحق له الإثبات دون النفي، خصوصاً وأن مسألة قذف الشياطين بالشهب من المسائل الغيبية ﴿لَّا يَسَّمَّعُونَ إِلَى ٱلْمَلَإِ ٱلْأَعْلَىٰ﴾، وهذا الملأ الأعلى مجرد عن المادة، فيجب أن تكون الشهب المرصودة لمن يستمع لها متناسباً وشأنها، ولذلك قال العلامة من خلال الالتفات إلى هذه الكلمات: «ربما كان المراد من السماء بقرينة "الملأ الأعلى" هو عالم الملكوت الذي تسكنه الملائكة».

وأخيراً، نصائح أبوية

١ ـ ولدي العزيز لقد ذكرت في رسالتك ما ينيف على أربعين بيتاً من أشعار مولوي وغيره، وقد سعيت إلى تطبيق مقاصدك من خلال هذه الأشعار، ولكن ألم يكن من الأجدر بمن تخرج من إعدادية العلوي، وتتلمذ على يد مطهري، أن يرجع بشأن تحقيقه في حقيقة الوحي إلى القرآن نفسه، وأن يستنطق الآيات للوصول إلى حلّ هذه المعضلة؟

٢ ـ ذكرت في رسالتي: أنّ هناك أيادي تحاول توظيفكم لغاياتها ومآربها، ومرادي هو أن كلامكم يطرح في وقت شمّر الغرب فيه عن ساعديه للتشهير بالنبي الأكرم وشتمه، وإن مقابلتكم الأولى والثانية قد تزامنت مع نشر الرسوم الكاريكاتورية في الدانمارك، والتي تسخر من نبي الإسلام، ويسعى أحد الممثلين في البرلمان الهولندي إلى عرض فيلم يظهر القرآن قبيحاً في أنظار المشاهدين.

٣ ـ جاء في المقابلة قولك: «أرغب عند عودتي إلى إيران أن نعقد حواراً مباشراً مع الشيخ السبحاني في أجواء آمنة وهادئة إذا أمكن ذلك»، وقد فرحت لهذا المقترح

كثيراً، يؤيد ذلك البحث الذي كان لنا في منزل السيد فاضل ميبدي، والذي كنت أنا الداعي له، كما كانت دعوتكم لتفقد مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام بطلب مني، ولكنني أتجنب المناظرة إذا كان الهدف منها إظهار نفسي، وآمل أن نقيم بحثاً علمياً في المناخ الذي تفضلونه أنتم للوصول إلى الحقائق.

٤ ـ ذكرتم في خاتمة رسالتكم: «أرى من واجبي وما يمليه ضميري أن أطلب من سماحة الشيخ [السبحاني] أن لا يسكت أمام الانحرافات العلمية والأخلاقية، وأن لا يقرّ له قرار إذا تعرض مظلوم لظلم ظالم، وأن يبقى وفياً للعهد الذي قطعه الله على العلماء، وأن يكون في ذلك أسوة للآخرين».

أليس في هذه الكلمات انتهاك لحرمتي، فمتى كنت معاضداً للظالمين والجفاة؟! لقد تجاوزت الثمانين من عمري، ومنذ أبصرت نفسي كنت قرين القلم والكتاب والتدريس والتبليغ، وكنت دائم التذكير بحديث النبي صلى الله عليه وآله: «لن تقدّس أمة لم يؤخذ فيها للمظلوم حقه من الظالم غير متعتع».

ولكن عليكم أن تدركوا أن الظلم الذي يتعرض له رسول الله والمسلمين ظلم لم يشهد له التاريخ مثيلاً، فمن جهة تعمد الدول الغاصبة والظالمة إلى مهاجمة الرسول الأكرم وتعاليمه الإنسانية، ومن جهة ثانية تهضم حقوق أتباعه وتصادر حقوقهم بشكل سافر.

فتعالَ نتعاهد على الوقوف إلى جانب المظلوم في هذه المواجهة، وأن نقارع الظلم لننتزع منه حقوق المظلوم، وأن ندافع عن المظلومين بكل فخر واعتزاز.

الببغاء والنحلة: الجواب الثاني للدكتور سروش في رده على الشيخ السبحاني

سماحة الأستاذ المحترم آية الله جعفر السبحاني.

بعد التحية والسلام، فقد وصلتني رسالتكم الثانية، وقد كنت قبلها أكبر حسن ظنكم الذي احتوته جميع رسائلكم، وقد زادت رسالتكم الأخيرة من إكباري وإجلالي لكم.

لقد بدأتم الحديث من (القوس النزولي) عن أفكاري وأحوالي في العقدين

الأخيرين، أي من حين نشري لكتاب (قبض وبسط تئوريك شريعت) فما بعد. وأنا سعيد بأن أراكم مهتمين بأوضاعي، راصدين أيام سُعدي ونحسي، ولكنني أجهل موقع المرصد. يبدو أن الشاقول والاسطرلاب بيدكم، وبهما تقيسون ارتفاع الشمس، وتحكمون بصعود وأفول الكواكب. ليس مهماً، ولكنْ لو عاد الأمر إليّ لقست الأفكار بمعيار الحجّة وميزان الحقيقة، ومنحت المخاطب حظاً من الاختيار وحقاً في الاجتهاد.

نوّهتم باجتماعات عقدت في طهران وقم احتججتم فيها عليّ حول بعض المسائل، واعتبرتم عدم اقتناعي بحججكم دليلاً على هبوطي. ولست أدري لماذا لا تضعون هامشاً ضيقاً لاحتمال أن يكون الضعف في حجتكم، وليس في معتقدي وصدقي؟ إنني أتذكّر تلك الاجتماعات جيداً، حيث تحدثتم عن حسن الصدق عقلاً وقبح الكذب عقلاً، وقلت لكم حينها: إن المعتزلة يرون أن القبيح عقلاً هو الكذب إذا كان ضاراً، ولا يرون قبح مطلق الكذب حتى وإن لم يكن ضاراً، وقد أقررتم ذلك في حينها، وعندها قلت لكم: إذاً لا مانع عندكم من أن يكذب الله على عباده كذبة تعود بالنفع عليهم (سواء في القرآن أو غيره)، فقلتم: إن ذلك محتمل، ولكنّ نسبته ضئيلة جداً، هل تذكرون ذلك؟

كان ذلك اجتهاداً منكم في باب احتمال صدور الكذب عن الله، وأنا لا ألومكم على اجتهادكم هذا، ولا أطلب منكم التوبة، ولكنني أعجب منكم حين تعزلون شخصاً قضى عمراً في الاجتهاد متواضعاً، مؤثراً التحقيق على التقليد، ولا يخشى قسوة ألسنة الأرثوذوكسية، وينظر إلى الوحي من خلال نقد العقل، الذي هو هبة من الله، وهو على ثقة من أن الشريعة من المنعة بحيث لا تتهار بآراء أمثالي.

وإنكم إذ رصدتم قوس نزول عقيدتي حبذا لو رصدتم أيضاً قوس صعود القسوة من باب الرأفة، وتجنبتم شبهة التواطؤ مع الجفاة، ولم تسهموا بسكوتكم بزيادة شحذ وصقل سيوف القساة، وأخذتم بنظر الاعتبار المظالم التي تعرضت لها، بل وتعرَّض لها جميع حملة الأقلام، وشجبتم هذه المظالم. هب أن مسألتي هيّنة، فما هو ذنب ذلك المرجع الفذّ، وفريد عصره، الذي تزول الجبال ولا يزول، فما هي جريرته التي استحق من أجلها تلك الصواعق من العذاب، ولماذا أخفيتم وسائر المراجع

رؤوسكم في التراب ولم تبدوا أيّ اعتراض؟! إن الظلم الذي لحق بهذا الفقيه من الحصار والحبس والألم، ولا زال يعاني منه، لم يكن للسماوات أن تتحمله. إن تبعة هذا الظلم ستلاحقنا إلى يوم القيامة، وهناك مثله الكثيرون.

متى وأين يشهد هؤلاء الناس حساسية الظلم؟ وكيف يؤمنون ويثقون في أن المجتمع الإسلامي هو المجتمع الذي يؤخذ فيه للمظلوم حقه غير متعتع، كما أشرتم مستشهدين بعبارة نهج البلاغة، ومنذ سنوات وأنا أتعلمها وأجعلها معياراً وملاكاً لإصدار الأحكام.

لماذا يضعف إيمان الشباب بالدين؟ من المسؤول الحقيقي؟

ذكرتم مشفقين أن الشبهات التي أثيرها تضعف إيمان الشباب! ألا تفكرون أن سلوك بعض علماء الدّين ممّن يؤثرون الراحة، وأقوالهم التي تحارب الفكر، أكثر تقصيراً ومسؤولية في هذا الخصوص؟ أتعلمون أيَّ شيء يقضي على الإيمان؟ إنه نشر الخرافة باسم الدين، والظلم باسم الله، والسكوت أمام الظلم، حيث تشهدون حالياً أن نقد القيادة في إيران يساوق الانتحار، إنكم تتركون تلابيب هذه السياسية التي تقوّض الإيمان، وتقضي على العدل، وتكسرون جميع الجرار على رأسي؛ بحجة إضعافي لإيمان الشباب. إن شرب الخمور والعربدة، كما يقول حافظ الشيرازي، ليست بأخطر من اتخاذ القرآن مصيدة للتمويه على الناس. وهل يبدي علماؤنا تجاه هذا التمويه نفس الحساسية التي يبدونها تجاه التفسير؟ متى شاهد شبابنا وأين سمعوا كلاماً حسناً، أو سلوكية مناسبة، من علماء الدولة تساعد على تعزيز إيمانهم؟ وماذا شاهدوا من المؤسسة الدينية الروحية غير جسمانيتها كي تسمو أرواحهم؟ هل هناك من مؤشّر للقول أو السلوك الحسن غير بعث ذوي الأمزجة الباردة إلى المجلس النيابي، وختم حاشية قائمة الفائزين في الانتخابات بختم صاحب الزمان، والترويج للخرافات من على المنابر والإذاعة والتلفزة، والانقضاض على المخالفين، وإثارة الدهماء على العنف، وخنق الأفكار الجديدة، واستتابة المفكّرين، وبناء مدرسة المعصومية واستهلاك سهم الإمام المعصوم فيها، وإثارة الفتن من حين لآخر على يد هؤلاء العلماء، وهتك حرمة مرجع أو شخص محترم، والإساءة إلى العرفاء وتقويض

بيوتهم عليهم، وتحسين الإرهاب والترويج له في صلاة الجمعة؟ إن مؤسستنا الدينية لا تدرك دورها السيّء في إضعاف إيمان الشباب، وتضرب يميناً وشمالاً في البحث عن الجاني والمقصر! ولكي نكون منصفين علينا أن نستثني قلة قليلة من العلماء الزاهدين العفيفين من هذه الجماعة، ولو لم يكن غرضي من هذه الأفكار الفلسفية الكلامية سوى إقامة العدل ونشر الفضيلة لما أطلت الكلام في انحرافات علماء الدين.

عندما يبرز غافل في قافلة الفقهاء بقم، ويلقي درساً في القتل والإرهاب، بالتزامن مع عرض فيلم (الفتنة) في إثبات عنف المسلمين وإرهاب الإسلام، ويكني ذلك الفقيه بما هو أبلغ من التصريح، قائلاً بأن على المسلمين معرفة ما عليهم فعله تجاه سروش! لماذا لا ينتفض بوجهه أقرانه، ليقولوا له: إذا كان هذا إفتاء فلماذا تحدد مصداقه؟ وإذا كان حكماً فما هو حقك في إصدار الأحكام مع وجود الولي الفقيه؟ ولماذا لا يأخذون بخناقه؛ بسبب أخذه بخناق الإسلام؛ وبسبب تشويه سمعة المسلمين؛ ومنعه من التحقيق؛ والحثّ على العنف في قبال الأدلة والحجج؟

فماذا تتوقعون من هذه المشاهد المقزِّزة؟ هل يشاهدون انعدام الثقافة، بل تدمير الثقافة عياناً، فيقوى إيمانهم؟ أم يخجلون من كونهم مسلمين؟ لا تنسوا أن القرون الأربعة الأخيرة شهدت الكثير من مؤلَّفات الملحدين والكفرة والماديين التي تبطل التعاليم المسيحية وتسخر منها، إلا أن الذي قصم ظهر الكنيسة لم تكن هذه المؤلَّفات، وإنما مواجهة ومحاربة الكرادلة لأشخاص مثل غاليلو، برغم أنهم لم يقتلوه، بل اقتصر أمرهم على حبسه واحتجازه في بيته، ولا زالت الكنيسة تحمرّ خجلاً من خزيها، ولا يزال جبينها يرشح عرقاً بسبب استحيائها، ولا أمل لها في يوم مشرق تنعم فيه بجفاف ذلك العرق بحرارة شمسه!

لقد حصلت على إيماني من العرفاء دون الفقهاء، ولذلك لست أخشى هذه الفرقعات على نفسي وإيماني.

وأما أنتم الفقهاء فعليكم بالشباب الذين يأخذون دينهم منكم، ثم ما إن يفتحوا عيونهم حتى يستشعروا رائحة الدم والعنف من أفواه أساتذتهم، فيهتز إيمانهم كغصن رقيق أمام العواصف.

أو نذكر آية الله مكارم الشيرازي، الذي لا يتورع قلمه عن الألفاظ القبيحة، ومع ذلك يطلب مني التوبة، دون أن يدرك أن التوبة إنما تكون من المعصية دون المعرفة، فما ظنك بـ «أنوار الفقاهة» التي تنشر الظلمة، وتعتبر المعارف من جملة المعاصي، وما أسوأ درس هذا الفقيه الذي يحرّم الفكر، ويختم الأفكار بختم الحلال والحرام، ويطالب المحققين بالتوبة والاستغفار!

وإذا غضضنا الطرف عن سكوتكم يا سماحة السبحاني عن هؤلاء الفقهاء فما عسانا نصنع حين نراكم وأنتم تعملون على تكريم التافهين؟!

وقلتم في هفوة تاريخية: إن كلامي قد اقترن بنشر صحيفة دانماركية لرسوم تسخر من النبي، فعليّ القول: إن بحثي حول كلام الباري وكلام محمد صلى الله عليه وآله قد سبق أن ذكرته قبل عشر سنوات في كتاب «بسط تجربه نبوي»، والمقابلة مع الصحفي الهولندي كانت قبل سنة تقريباً، وقبل إغلاق مجلة (المدرسة)، وعليه يكون الأول قد حدث قبل ثماني سنوات من رسم الكاريكاتور المناوئ للحرية، والثاني بعد ذلك بسنتين. وفي تلك البرهة كتبت شعراً في المناسبة عنونته بـ «لا يمكن التلاعب باسم محمد»، وقد ضمّنته العبارات الآتية:

«إن هذا الاسم هو شرف المسلمين وثروتهم المقدسة، وهو لواء فخر وشعر فكر العالم الإسلامي، ومثال لجميع أرواح الكرام والأطهار في النشأتين. إن اسم أحمد هو اسم لجميع الأنبياء».

وقبل عام ونصف كان لي بحث تفصيلي في نقد كلام البابا بينيدوكتوس السادس عشر حيث قال: «بما أن المسلمين يعتبرون القرآن عين كلام الله لذلك لا يقومون بتفسيره وتأويله». وإن جميع هذه البحوث والكتابات موجودة على موقعي الالكتروني. ومع ذلك أيّ موقع يبقى لشبهة التواطؤ مع المعاندين والطاعنين بإسلامنا؟!

فلا تلك الصحيفة التي تتاجر بالولاية، والتي ليس لها من همّ سوى تحريف الحقائق وتسويق العنف، وتتهمني علناً؛ بسبب أفكاري؛ بالعمالة للموساد والسي آي أي، دون أن تواجه باعتراض منكم، ولا أولئك الذين يطالبونني بالتوبة، ويحرضون المسلمين عليّ بالعمل بتكليفهم، لا أحد منهم يخدم المعرفة والعدالة والخير والحقيقة، ولا يحلون عقد المشاكل بكلماتهم، بل يثبتون من خلالها أنهم غافلون عنها ولا علم

لهم بها. وبدلاً من الخوض في البحوث التحقيقية والعقلية يلجأون إلى أسلحة قديمة صدئة، من قبيل: الكبت، وإسكات المجدِّدين، والتهديد بالعقوبات الدنيوية والأخروية، مكرِّرين بذلك أخطاء الأسلاف بعدم اعتبارهم بالتجارب التاريخية للأديان والأقوام السابقين، كالذي يغمض عينيه كي لا يرى الشمس، وفي الوقت نفسه يتمنى زوالها.

سماحة الشيخ السبحاني، أود إعلامكم بأن إخراج الإلهيات الإسلامية من جمودها، والعودة بها إلى ما قبل المناخ الأرثوذوكسي، والاستفادة من العلوم والأبحاث الجديدة، هو شرط بقاء الإسلام في العالم المعاصر. ولا يكون ذلك إلا من خلال التحقيق الحر والواسع، وهذا لا يتناسب والإرهاب والتكفير، وإذا أرادت الحوزات العلمية أن تواكب هذه العملية أو تقودها فعليها أن تحتاط في سلوكياتها وخطاباتها، وإذا لم تستطع زرع الزهور فلا تنثر الأشواك.

وأنا سعيد لاهتمام المراجع والمشايخ العظام بهذا البحث، وعلى رأسهم الشيخ المنتظري، الذي هو بحق فخر المرجعية والمؤسسة الدينية، وأعتبر هذا الاهتمام دليلاً على أهمية الحوزة وخطورة المسألة، ولكنّ الذي يسوؤني ويحبط الجمهور هي لغة العنف والتكفير، التي ينبغي وضع حدٍّ لها.

وقفة مع النقاد

ثانياً: النظرية التي يراد لها حل مشكلات (كلام الباري)، وهي نظرية يقبلها العقل، ويمكن الاستدلال عليها والدفاع عنها، وتعيّن سهم شخصية محمد الناسوتية والبشرية ـ والتي أكد عليها القرآن بشدة وغفل عنها الناقدون ـ في مسألة الوحي بلا زيادة أو نقصان، والتي يدعمها جمهور كبير من العرفاء والفلاسفة المسلمين لست أدري لمَ تعتبر مثل هذه النظرية ـ عمداً أو غفلة ـ نفياً لكلام الباري تعالى، ومحاربة للقرآن؟!

إن معرفتي بالقرآن الكريم ـ بحمد الله ـ إذا لم تكن أكثر من معرفتي بالمثنوي فهي ليست بأقل منه، وإن جميع الآيات التي استشهد بها سماحة آية الله السبحاني، وغيره من الناقدين المحترمين، مثل: السادة عبد العلي بازرگان، وحسيني طباطبائي، وأيازي، وآخرين، أحفظها جيداً، ولا توجد عندي أيّة مشكلة في حلها

وفهمها، فأيّ محذور بين أن يكون القرآن نازلاً على قلب النبي، وان جبرائيل هو الذي أنزله، وأنه كلام الله، وأنه مفعم بألفاظ وكلمات ﴿قُلْ﴾، وأنه كان يحدث للوحي أن يتأخَّر في نزوله، مما يضطر النبي إلى الانتظار، وأن النبي قد نُهيَ عن التعجّل في القرآن من قبل أن يقضى إليه وحيه، وأن النبي لم يكن له الحق في تغييره، وأن كلام الله قد وصل إلى الناس على نحو ما كان يريده، وأن القرآن معجزة، وأمثال ذلك، وبين أن يكون القرآن بمجموعه نتاج كشف وتجربة لإنسان استثنائي مبعوث من قبل الله ومؤيَّد منه، وأن كلامه قد أُمضي من قبل الله، وأن كشفه كان نتيجة لحظات فذّة ونادرة من التجارب الروحانية المتعالية؟

الجمع بين الإلهية والطبيعية

لست أدري ما هو تفسير الناقدين لظاهرة مثل الموت والمطر، فقد ذكر في القرآن مراراً أن الله هو الذي يتولى قبض الأرواح بنفسه: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ (الزمر: ٤٢)، أو أن الذي يتولى ذلك هو ملك الموت: ﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ (السجدة: ١)، أو أن الذي يتولى قبض أرواح الناس عدد كبير من الملائكة ﴿تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾ (الأنعام: ٦١)، أوَلم يرد في بعض الروايات أن ملكاً ينزل مع كل قطرة مطر: «والهابطين مع قطر المطر إذا نزل»؟ ومع ذلك لا توجد هناك منافاة بين موت الناس الطبيعي والمادي، وبين قبض الله للأرواح وقبضها من قبل ملك الموت. أوَليس الله هو الذي يُنزل المطر ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا﴾ (النبأ: ١٤)؟ فهل التفسير الطبيعي والمادي لظاهرة نزول المطر تسلب الله قدرته وتجرّده عنها؟ ألسنا نقول في ذلك: إن الله مبدأ المبادئ، وانه في طول العلل الطبيعية، وان جميع الأشياء تقع بإذنه وتدبيره؟ فإذا كان كذلك لماذا يكون البيان الطبيعي والمادي للوحي وكلام الله وإبراز دور النبي فيه قاطعاً لنسبته إلى الله، وسالباً لدور الله فيه؟ ولماذا يُستثنى الوحي من قاعدة العلل والمعلولات، ويتمّ إسناده إلى ما وراء الطبيعة رأساً؟!

أفكر أحياناً وأقول لنفسي: يبدو أننا عدنا إلى الزمن السحيق الذي كان فيه بعض المتدينين يعتبرون أن نسبة المطر إلى دور الشمس والبحار والرياح منافياً للمشيئة

الإلهية، فكانوا ينسبون نزول المطر إلى الله مباشرة، وها نحن بنفس المنطق ننسب نزول وابل الوحي إلى الله مباشرة، دون ربطه بعلله الطبيعية (نفس النبي، ومجتمع عصره، وعلمه، ولغته، وما إلى ذلك)، مستندين في ذلك إلى آيات كريمة تكرر ذكرها في القرآن، من قبيل: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ﴾، ولا نتدبر في أن هذا الإنزال والإرسال قد استعمل في القرآن بشأن المطر والرياح أيضاً. وهذا ما يمكن استيعابه في عالم مفعم بالألوهية، وترى الله فيه محيطاً بكل شيء، وهذا هو عين الكشف المحمّدي.

والعجيب أنهم في ما يتعلق بكلام الباري تعالى يعتبرون النزول مجازياً، وليس حقيقياً، بمعنى أن المراد ليس هو النزول من مكان أعلى إلى مكان أسفل، كما هو الحال بالنسبة إلى المطر، وإنما يعني النزول من مكانة أرفع إلى مكانة أدنى، أي من عالم الملكوت إلى عالم الملك، ولكنهم يبقون الكلام على حقيقته، ويحملونه على الألفاظ التي تصدر من أفواه البشر، وفي هذا من الإبهام وعدم الوضوح ما لا يخفى! فلماذا نقف في منتصف الطريق؟ ولماذا لا نذهب إلى مجازية الكلام، ومجازية نزوله مرة واحدة، ليرتفع الإشكال، أو نذهب إلى كون كل منهما حقيقي حتى لا نضيع في هذه المتاهات.

ينبغي بنا أن نترحّم على روح الإمام الفخر الرازي، حيث قال: جاء في القرآن ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾، وهذا ليس فيه معنى غريب يضطرّنا إلى البحث عنه في ما وراء الطبيعة، فما دام المسلمون قد اهتموا بجمع القرآن، وثبته في المصحف كان ذلك هو عين الحفظ الإلهي، وعلى هذا قياس الأمور الأخرى.

ثالثاً: إن ما نقوله من أن القرآن نتاج الكشف النبوي لمحمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله لا يعني عدم صدق هذا الكشف، حتى يكون من حق النبي تغييره، أو أن تنزل عليه الآيات متى شاء ذلك.

ولا يقتصر هذا على النبوة، بل يصح حتى بالنسبة إلى الاكتشافات العلمية والفلسفية والرياضية أيضاً، فإذا كان قانون الجاذبية من اكتشاف إسحاق نيوتن فلا يعني ذلك أن لا يقوم هذا الرجل بجهوده العلمية وتجاربه، أو أن يحقّ له قول كل ما يريد بسبب اكتشافه هذا، أو أن يصوغ تلك النظرية وفقاً لذوقه، وهكذا نقول بالنسبة لنظرية أصالة الوجود الفلسفية، فلا يسع صدر الدين الشيرازي أن يتجاوز

البرهان، وأن يضع التعاريف، ويؤسس القواعد، لتناسب رغباته وأهوائه، فهو تابع للدليل، وليس العكس، وإن كان استدلاله ومعرفته على قدر طاقته، ولا يمكن لأي شخص أن يحمّل نفسه فوق طاقتها: (الحكمة هي العلم... بقدر الطاقة البشرية). وإذا تجاوزنا العلم والفلسفة نجد صدق هذه الحقيقة حتى بالنسبة إلى الشعر، فالشاعر لا يمكنه قول الشعر متى بدا له ذلك، بل الأمر على العكس من ذلك تماماً، فهو محكوم لوحي الشعر، وليس الشعر طوع أمره.

وقد حدث لمولوي بعد أن أتم الكتاب الأول من المثنوي أن تعسر عليه قول الشعر واستمرت هذه الحالة عامين كاملين، حتى عادت له قريحته الشعرية، وفاضت الحكمة من بين جوانحه.

ولكلمات ﴿قُلْ﴾ الواردة في القرآن حقيقة واضحة، فإن هذا الأسلوب يعتبر من فنون الكلام، حيث يقوم فيه المتكلم بتوجيه الخطاب لنفسه في حين أن مراده من الخطاب غيره، وهناك أمثلة على ذلك في أشعار مولوي الرومي وحافظ الشيرازي.

ولست أدري كيف يعالج آية الله السبحاني قوله تعالى: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْئَلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكَ﴾ (يونس: ٩٤)، فهل كان النبي يشك في نبوته؟ إن الأرثوذوكسية الإسلامية ترفض هذا التفكير، أو أنها تحمل الكلام على تأويلات، مثل: أن يكون الكلام في واقعه متوجّهاً إلى غير النبي، ويتضح ذلك من خلال آيات أخرى، من قبيل: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾. أجل، يمكن بيان المراد بأنواع كثيرة من أساليب الكلام.

إن الأسلوب الحواري في القرآن، والذي شرحته في كتاب «بسط تجربه نبوي»، يكشف النقاب عن هذه الفنون البلاغية بوضوح، ويكشف عن ذهنية النبي ونفسيته تجاه الناس وحوادث المجتمع، سواء في الموضع الذي يقول فيه ﴿يَسْـَٔلُونَكَ﴾ أو في غيره، وكأن القرآن حوار متواصل ومتعدد الجوانب بين الله والكون والإنسان والطبيعة والتاريخ الذي كان النبي محمدﷺ يعيش في وسطه، وفيه إجابات عن تساؤلات وتحديات ذلك العصر، وإن تلك التساؤلات والتحديات هي التي كانت تجعل روحه متعطشة ومتلهفة لكشف الحقائق ليحصل على إجابات من ملك الوحي، ونقلها إلى الناس بلغة يفهمونها، وهذا التلهف نشاهده في مثل قوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ

فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ (البقرة: ١٤٤). كل ما في الأمر أن تحفز ضمير محمد، وتلاطم بحر وجوده، هو الذي أدّى إلى اكتشاف الوحي.

وكانت هذه المتطلبات كامنة أحياناً وظاهرة في أحيان أخرى: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ (البقرة:١٤٤)، كل ما في الأمر أن الفوران والجيشان الحاصل في ضمير محمد هو الذي أدى إلى الكشف والوحي.

بطبيعة الحال كان لمحمد شخصية استثنائية، حيٌّ نبت زهرةً في وسط الصحراء، وكان أمياً فاق في علمه جميع الأمم، وإن ظهور كتاب مثل القرآن من رحم تلك الجاهلية الظلماء يعد في (لغة الدين) معجزة، وهذا ما جعل من النبي وكتابه إنساناً وكتاباً فريداً لا يضارع، فالذي كان معجزة هو شخص محمد، أما القرآن فقد اكتسب إعجازه من إعجاز محمد، وربما لو جاء بهذا الكتاب شخص آخر، مثل: أفلاطون، لما كان معجزة، أما محمد الأمّي فلم يحتمل منه صدور مثل هذا الأمر الخارق للعادة، وليس عبثاً أن قيل في تفسير قوله: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ أي بسورة من مثل محمد[٤]، وليس عبثاً أن ذهب كبار العلماء من المعتزلة والشيعة إلى إمكان الإتيان بمثل القرآن ولكن الله يحول دون ذلك (مذهب الصرفة).

لقد كانت هذه الشخصية البديعة، بما لها من قلب يقظ، وعين واعية، وذهن متوقد، من صنع الله، وأما سائر الأمور الأخرى فهي من صنع هذه الشخصية، وتابعة لكشفه وإبداعه، لقد كان محمد كتاباً سطره الله، وحينما كان محمد يقرأ كتاب وجوده كان يترجم هذا الوجود قرآناً، ومن هنا كان القرآن كلام الله، حيث خلق الله محمداً، وخلق محمد القرآن، فكان القرآن كتاب الله، كما خلق الله النحل، فأنتج النحل العسل، فكان العسل نتاج ذلك الوحي.

أجل، إننا إذا قصرنا النظر على ظاهر الآيات والروايات نجد الله متكلّماً ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾، كما أنه يمشي على قدمين: ﴿وَقَدِمْنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُوا۟ مِنْ عَمَلٍ﴾، وكذلك يعتريه الغضب ﴿فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا ٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾، ويجلس على العرش ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾، ويعرض له التردد، حيث جاء في الحديث القدسي: «ما ترددت كترددي في قبض روح عبدي المؤمن»....

ولكننا إذا نظرنا إلى المعنى لم يرِدْ أيّ واحد من هذه المحاذير، فالذي يتكلم

حقيقة هو محمدﷺ الذي يكون كلامه؛ لفرط قربه وأنسه، عين كلام الله، وان إسناد كلامه إلى الله كإسناد سائر الأفعال البشرية إليه على سبيل المجاز دون الحقيقة.

إن الوحي الذي ينظر فيه إلى النبي بوصفه مجرد ناقل ومتلقٍّ بحت، ويجعل العلقة القائمة بينه وبين الله من قبيل علاقة الخطيب بمكبِّر الصوت، والهبوط بدور قلب النبي وضميره إلى مستوى الصفر، ويعتبر جبريل مجرد ساعي بريد يتردَّد على الدوام بين الله والنبي، ويقيم بين الباعث والمبعوث علاقة البُعد بدلاً من علاقة القرب، ويجعل من الرسول مقلِّداً لجبرائيل، ويصوِّر الله سلطاناً والناس رعايا لذلك السلطان، ويرى كلام الله من قبيل كلام الناس، ويقرّ التشبيه بدلاً من التنزيه، نقول: إن هذه النظرة لا تنسجم بطبيعة الحال مع الرأي المذكور آنفاً. وأما المقال التوضيحي الذي سقته فهو مثال النحل القرآني، الذي يعتبر ما يقوم به من عمل عين ما يوحى إليه؛ فتغدو حياته مفعمة بالشهد والعسل، قال تعالى: ﴿ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ * ثُمَّ كُلِى مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسْلُكِى سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا ۚ يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (النحل: ٦٨ـ٦٩).

واضح أن للنحل دوراً ومدخلية كاملة في إنتاج العسل، وليس مجرد ناقل للعسل، بمعنى أن يأخذه من مصدره ليوصله إلى غايته، كما يفعل سعاة البريد، ومع ذلك فهو شراب إلهي فيه شفاء للعالمين. أفلا تكفي هذه الآيات ليتدبر المفكرون والعلماء أن القرآن من قبيل نتاج النحلة، وليس من قبيل ما يردده الببغاء؟!

وقد شبهّ ابن عربي في الفصّ الشيثي من فصوص الحكم ما يحصل عليه أهل الكشف من كشوفات بقوله: (فمن شجرة نفسه جنى ثمرة غرسه).

أجل، إن في النحل الآية لمن تدبّر ونظر، ولو أن سماحة آية الله السبحاني نظر إلى النحل والنخل، بدلاً من الببغاء، لحصل على صورة أروع وأفضل للوحي المنسوب إلى محمدﷺ، فأين الببغاء المقلّد من النحل المنتج والمولّد؟!

الوحي وقوة الخيال النبوي

رابعاً: حذارِ أن تتصوَّر أن النبي كان يسمع كلام الله من جبرائيل على نحو ما نسمعه نحن من كلام النبي، أو تتصور أن النبي كان مقلّداً لجبريل كتقليد الأمة

للنبي. هيهات، فأين هذا من ذاك؟ فهذان نوعان متباينان، ولم يكن التقليد يوماً ما علماً أصيلاً أو سماعاً حقيقياً[٥].

فمحور الكلام في ملك الوحي ونوع ارتباطه بالنبي. وإذا تجاوزنا الحشوية والحنابلة فليس هناك من الفلاسفة المسلمين، ابتداءً من ابن سينا إلى الخواجة نصير الدين الطوسي، وصدر المتألهين، من قال بإمكان الوحي على النبي دون تدخل من قوة الخيال، وإذا كان هناك جبرائيل فهو حاضر ومتصور أيضاً في مخيلة النبي، أي حتى في هذه الناحية تلعب المخيلة دورها في استقبال جبرائيل، وتعطيه صورته وصفته، وإذا كان له من دور فهو إعداد النبي ليصل بنفسه إلى العلم الأصيل، لا أن يكون النبي تلميذاً يتعلم من جبرائيل، ليعلم الناس فيما بعد ما تعلّمه منه. هذا هو الفهم الفلسفي للوحي، وهو بطبيعة الحال يختلف عن الفهم العامي اختلافاً كبيراً، كاختلاف المنضدة بين رؤية علماء الفيزياء ورؤية عامة الناس، حيث يقول الفيزيائي الإنجليزي (استانلي أدينغتون): «إن المنضدة في عين العامة عبارة عن شيء صلب ومصمت لا تجد فيها أي تجويف، إلا أن هذه المنضدة نفسها في عين الفيزيائي مليئة بالتجويفات حيث يراها عبارة عن ذرات إلكترونية، وهي ذرات ليس لها حدّ معيّن، ولكن يمكن الحديث عن احتمال زيادتها أو نقصانها هنا وهناك، وعندما نعمل المنشار فيها تتمحور هذه الذرات فيما بينها...». وهذه هي حقيقة الملائكة بالنسبة إلى الخاصة والعامة.

جاء في بعض الروايات: إن لجبرائيل ستمئة ألف جناح، وإن النبي شاهده في المعراج على هذه الصورة. وقال تعالى: ﴿أُوْلِيٓ أَجْنِحَةٖ مَّثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۚ﴾. وقد ذهب عامة المفسرين ومقلّديهم إلى تفسير الأجنحة بمعناها الظاهري، متصورين أن الملائكة ذوات أجنحة تطير بين السماء والأرض. وقد ذهب الفخر الرازي، المفسِّر والمتكلِّم في القرن السادس الهجري، إلى التعامل باحتياط واحتراس في تفسير هذه الآية، فقال: ربما كان المراد من الأجنحة مختلف قوى ونشاطات الملائكة، من قبيل: الإرزاق، وقبض الأرواح، وما إلى ذلك. وحينما نصل إلى صاحب الميزان في العصر الحاضر نجده يطرح هذا الرأي بقوة وجرأة أكثر، فقال من خلال التعرض لبحث لغوي تفسيري: إن الملائكة ليست أجساماً ليكون لها أجنحة، وإنما المراد من الأجنحة هي الغايات والأغراض المترتبة على هذه الأجنحة، أي الأدوار والمهام التي تضطلع بها، ثم أضاف: أجل كان يتراءى

للنبي أن للملائكة أجنحة، إلا أن هذه ليست هي الصورة الواقعية للملائكة، كما هو الحال بالنسبة إلى الملك الذي تراءى لمريم عليها السلام، والنار التي أبصرها موسى عليه السلام.

أي إن القرآن يقول صراحة: إن للملائكة أجنحة مثنى وثلاث ورباع، إلا أن العلامة الطباطبائي يرى استحالة ذلك، فهي أجنحة في تصور النبي، وليست كذلك في حقيقة الأمر. وطبعاً ليس هذا هو مذهب الطباطبائي فقط؛ فانه في ذلك يسير على خطى الأسس الفلسفية التي شادها فلاسفة مثل: الفارابي، والخواجة نصير الدين الطوسي، وغيرهما، والتي لا تؤدي إلى غير هذا الرأي.

في هذا التفسير نزول الملاك وإبلاغ الوحي وأمثال ذلك حوادث تقع في صقع نفس النبي، ثم يتم بيانها بلغة دينية، وكأن طائراً له ستمئة جناح قد نزل على النبي، وتكلم معه باللغة العربية.

وببيان آخر: إن التفسير الأوضح لمعنى الأجنحة من وجهة نظر صاحب الميزان أن النبي يقول: إنني أراهم بجناحين وثلاثة أجنحة وأربعة، وعليه لا فرق بين هذا القول وبين ما يقوله العرفاء من أن النبي صلى الله عليه وآله كان يُنزل جبرائيل، وأن جبرائيل هو وعي النبي وإدراكه.

الحقيقة هي أنه يجب اتّباع الفلاسفة والعرفاء في أن ما يقوم به النبي هو تصور الحقائق المجّردة، وهذا ما لا يمكن لغير الأنبياء أن يقوم به، ويأتي العرفاء والشعراء في الدرجة التالية للأنبياء.

ولا يقتصر تصوير النبي للأجنحة والطيور في خيالة المبدع، بل يتعداه إلى تصوير اللوح والقلم والعرش والكرسي، وكذلك النار والحور والصراط والميزان وما إلى ذلك، وقد استعار النبي هذه الصور من البيئة التي يعيش فيها والمألوفة له، فلا نجد أيّة صورة غريبة عن البادية العربية من بين هذه الصور.

أما اللغة والألفاظ والكلمات فلا كلام في أنها قوالب بشرية، وقد استوعبت الوحي في متنها، وكلها تنبثق من مخزون عقل النبي، وتستوعب المعاني المجردة.

وإن صعوبة ما يقوم به النبي تكمن في أن الصور التي يرسمها تفرض حجاباً على المجرَّدات، مما يؤدي بالماديين إلى التعلق بهذه الصور، والغفلة عن المجرَّدات، والأسوأ من ذلك أنهم أخذوا يكفّرون من يكرس رؤيته على الواقع التجريدي.

الوحي ومشكلة الزمكانية، حصار التاريخ وثوب المناخ المحيط

كان نبي الإسلام يمارس مهام النبوة وهو محاصر من جهتين؛ الأولى: الصور التي تحد من كشوفاته المجردة، وتقييد اللامكان في البعد المكاني؛ والثانية: الحصار العرفي، حيث يعطي لعدله وسياسته صفة محلية وعصرية، ويلبسها ثياب القوانين القبلية الضيقة، وهي التي يُدعى الشرّاح إلى ترجمتها فلسفياً وعرفانياً وثقافياً.

ما إن يتكلم الله (أو النبي) باللغة العربية، ويمضي ما عليه العرب من الأعراف، يكون قد فرض على نفسه بعض المحدوديات مسبقاً. ولم يقم أي دليل على أن اللغة العربية هي أفضل اللغات في احتواء المعاني المجرَّدة في صقعها، فإن المواضيع وان كانت من النبي إلا أن التصورات والمفاهيم لغوية، وإن هذه التصورات والمفاهيم تضع القيود على التصديقات، وهكذا الأعراف والتقاليد السائدة في عصر النبي، والتي لم تكن أفضل الأعراف والتقاليد الموجودة والممكنة، ولكن الشارع أمضى أكثرها وصادق عليها، فاتخذت صفة الأحكام الإلهية.

إن الوحي الذي نزل على النبي قد نزل بالعربية، والعربية هي المرآة المنبثقة عن ثقافة القوميات العربية (وليست هناك لغة نازلة من السماء دون غيرها ـ ويتغنشتاين)، وهذه الثقافة هي التي تغدو مادة لتصوير الوحي. أوَليس النحل الذي يتغذى على الأزهار والنباتات المحيطة به، ويحولها إلى عسل أفضل مثال لما يقوم به الأنبياء في الاستفادة من المواد الموجودة بين أيديهم، وما يوفره الزمان والمكان الذي يعيشون فيه، ويوظفونه في تجربة وحيهم، ويصنعون بذلك المعجزات التي لا تقصر عن تحويل التراب إلى ذهب.

يجب عدم الابتعاد كثيراً، فلا بد من قراءة مفهوم (النزول) و(البشرية) بعمق لفهم معنى الوحي، واعتبار كل ما فيه بشرياً، وهذا هو عين ما يقوله القرآن.

يتساءل المعاصرون للنبيﷺ قائلين: ﴿مَالِ هَٰذَا ٱلرَّسُولِ يَأۡكُلُ ٱلطَّعَامَ وَيَمۡشِي فِي ٱلۡأَسۡوَاقِ﴾، فكانوا يتصورون أن النبي يجب أن يكون ملكاً لا يأكل ولا يتزوج. والمعاصرون أيضاً يردِّدون تساؤلات مشابهة، حيث يقولون: ما لهذا الرسول يتناول ثقافة عصره، ويمشي في أسواق التاريخ وأزقته؟ كلا المنطقين واحد، فكلاهما يريد من النبي أن يتنصَّل عن بشريته المحاطة بالزمان والمكان واللغة والثقافة، ولا يكون ذلك إلاّ بتحوّله إلى ملك.

أجل، كان النبي إنساناً استثنائياً، وكما يعبّر عنه في اللغة الدينية بأنه (ولي الله) ، إلا أن ولايته لا تنفي بشريته، فإن وعاء البشرية من السعة بحيث يحتوي الولاية والنبوّة. وإن شَهْد كلام النبي يشهد بأنه نحلة في العالم القدسي، وليس ببغاءً فوق سدرة المنتهى. وكانت اختياراته واسعة أيضاً، فكل ما يفكر به أو يقوله كان الله يصادق على صحته ويمضيه، ألم يقم بزيادة عدد الركعات في الصلاة[٦]؟ أَلَم يقل: «لولا أن أشق على أمتي لأوجبت السواك لكل صلاة»[٧]؟ أَلَم يقل: «لو قلت حجّوا في كل عام لوجب الحج في كل عام»[٨]؟ ولم تكن هذه أحكام مؤقتة، أي إنه رغم بشريته يرى نفسه مقبولاً عند الله، وفي بشريته يتخذ الإيجاب والتحريم صبغة إلهية.

إن هذا النوع من النظر إلى الإسلام والأحكام والقرآن يساعد على فهم ظاهرة الوحي، ويخفف من وطأة التأويلات المتكلفة، ويفتح القرآن أمام أعيننا بوصفه نصّاً تاريخياً وبشرياً، ويحول جغرافيته السماوية إلى جغرافية أرضية.

ومن هنا فسوف لا نستغرب أن يكون التقويم القرآني تقويماً قمرياً، وأن يوجب على جميع المسلمين صيام شهر رمضان، أو أن يرشد الناس إلى عظيم صنع الله من خلال النظر في خلق الإبل، أو أن يحدّث جميع الأديان عن إيلاف قريش، أو أن يلعن خصوص أبي لهب من بين جميع الأعداء، أو يُجلس حور الجنان في الخيام العربية، أو يتحدث عن وأد البنات، أو المبالغة في إيمان الجن، أو الإخبار عن أزواج النبي وأفعالهنّ الصبيانية، أو بيان عقائد الأعراب بشأن بنات الله، مما هو مصبوغ بأجمعه بلون عربي وقومي وشخصي هو شديد الصلة ببادية الحجاز، وإننا إذا ابتعدنا عن شبه الجزيرة العربية قليلاً لن نعثر على شخص يطرب لهذه الصور الغريبة عن ثقافته وأعرافه.

وكذلك لا نستغرب إذا وجدنا القرآن يجيب عن أسئلة لا هي بالمهمة، ولا هي تستهوي غير العرب آنذاك، كالسؤال عن الأهلّة، وعن ذي القرنين، وعن سنوات اليأس عند النساء، والقتال في الأشهر الحرم، مما يعود إلى السابقة الذهنية والتاريخية لسكان الجزيرة، أو إلى أسلوب ونمط حياتهم.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى السماوات السبع، أو خروج النطفة من بين الصلب والترائب، أو رجم الشياطين المتطفلين بالشهب، أو كون القلب هو مركز الإدراك (دون المخ)، مما يعود إلى قصور في العلوم البشرية آنذاك.

فأين هذه الآيات من آيات أخرى، من قبيل: قوله تعالى: ﴿وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ﴾، و﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾، و﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾، و﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾، مما يكشف عن أوج المعراج الروحي للنبي، وقوة اكتشافه لحجب الغيب، وإلا فكيف نفسر كل هذه النوع من القبض والبسط والصعود؟

أليسَ من الأصح البحث عن هذا القبض والبسط في وجود النبيّ نفسه، وهو الذي دخل المدرسة الاجتماعية بوصفه أستاذاً معالجاً ـ حيث عد القرآن الشفاء والتعليم رسالتين أساسيتين في مهمة النبي ـ لإلقاء بعض الدروس ـ وهي الحكم وثمار النبوة التي ملأت جوانحه حتى فاضت ـ فأحبّ أن يشارك بها الآخرين، حيث قال تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾، وحل مشاكل الناس وإزاحة أوجاعهم ﴿عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ﴾، إنه ينظر إلى ما حوله؛ فيجد نفسه يتيماً من دون مأوى، وإذا به مفعماً بالهداية، وقد تزوج من سيدة ذات يسر وثراء، فيرجع كل ذلك إلى الله ونعمته، قال تعالى: ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَـَٔاوَىٰ * وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ * وَوَجَدَكَ عَآئِلًا فَأَغْنَىٰ﴾، ويعد الشكر واجباً تجاه كل هذه النعم، ويعلم طلابه دروس الشكر والطاعة والبعد عن التكبروالأنا والجاهلية، ويحذرهم من العصيان والتمرد والانحراف عن المنعم، فتحدث ضجة من الفصل، وتبادر جماعة إلى الإنكار، وهناك من يشهر السلاح بوجهه، وهناك في يختبره بأسئلة تافهة، وهناك من يؤمن به ويسلم له، كل هذا منعكس بالدروس الشفهية التي ألقاها، واتّخذت فيما بعد شكل المصحف، فيولد القرآن في صلب هذه التجربة الحية، ويتحول المعلم الشافي لدى مواكبته لهذه التجربة الحيوية أكثر خبرة، وتغدو دروسه أكثر ثراءً، ولا شك في أن حياته لو امتدت لأكثر لكانت تجربته أكثر غناءً وسعةً، وبعكس ذلك لو اكتفى واقتنع بعزلته في الغار لما عرفنا عنه سوى اكتشافات متعالية بسيطة.

وعليه من الصعب القبول بأن جميع هذه الجزئيات والأحوال والأسئلة قد كانت في قبالها آيات مكتوبة ومعينة منذ الأزل، وأن الله قد وظف جبرائيل لإنزال كل آية في وقت الحاجة إليها، وهو عين ما يصوره عامة العلماء السابقين، باستثناء الفلاسفة الذين كان لهم تصور فلسفي عن الوحي، وقد ذكروا خفق جبرائيل بجناحه صراحة، وتردده السريع بين السماء والأرض.

كما أن من الخطأ أن تتصور أن كل حادثة تحدث في الأرض تؤدي إلى تجددٍ في إرادة الباري تعالى؛ لينزل فيها آية، ويأمر جبرائيل بحملها إلى النبي ﷺ، فهذا ما لا ينسجم حتى مع ما بعد الطبيعة لدى الفلاسفة المسلمين، كما سنذكر ذلك؛ فإن مثل هذا التصور يحول جميع حياة النبي إلى قصة سينمائية معدّة سلفاً، ليؤدي كل صحابي دوره بشكل يتطابق والآية الموجودة والمعدة قبل إنزالها على النبي، وليس للنبي من دور سوى التجوال على خشبة المسرح حاملاً مكبر صوته ليكرر ألفاظاً يقرأها عليه جبرائيل، فهل يمكن التنزل بالنبي إلى أكثر من هذا المستوى؟!

أليس من المنطقي والطبيعي أن نقول: إن لشخصية النبي الدور الكامل والتام، بأن يكون هو الكاشف، وهو المعلم، وهو الناطق والسامع والمشرِّع؟ أي إن ما قام به الله تعالى هو إرسال (المعلِّم)، وترك الأمور الأخرى خاضعة لمدار تجاربه وردود فعله، وقد كان هذا المعلم معدّاً ومحصَّناً بحيث كان يعي جيداً ما عليه فعله وقوله، ومع ذلك كان بشراً، ينسحب عليه جميع ما ينسحب على البشر، فأحياناً يرتفع رصيده التعليمي، وأحياناً يبتلى بطلاب مشاغبين، وأحياناً ينطلق شوقاً وحماساً، وأحياناً يصاب بالملل والضجر، وتارةً يسمو في كلامه، ويهبط تارة أخرى. وكالنحل يتغذّى من كل شيء؛ من الكشوف المعنوية السامية؛ والتساؤلات؛ وردود الأفعال المشاكسة والعدوانية؛ وكذلك ما يختزنه من معلومات، وطبعاً مآل الأمور ينتهي بأجمعه إلى المبادئ العالية، ومنها إلى مبدأ المبادئ وغاية الغايات، حيث لا تسقط من ورقة إلا بإذنه وعلمه تعالى، ولا ينتج النحل من العسل إلا بوحيه.

وطبعاً إن القرآن هو نتاج حالات النبي الخاصة، ولكنها ليست بحيث تكون أدنى من سائر أحاديث النبي، فهل سورة (المسد) في دلالتها وعباراتها وبلاغتها أفضل من سائر كلمات النبي غير القرآنية؟

إن هذان نموذجان من الوحي: النموذج الذي أقدّمه أنا، والذي هو أوفق بتجربة النبي الحيوية، وما بعد الطبيعة، التي يقول بها حكماء المسلمين، وتأويل العرفاء؛ والنموذج الذي تقدِّمونه أنتم، والذي يروّج الأساطير، ويوافق رؤية أهل الحديث. أنتم تقولون بأن الله يقوم بكل شيء من خلال جبريل، أما أنا فأقول بأنه تعالى يقوم بكل شيء من خلال النبي، وأن جبرائيل ما هو إلا جزء من النبي.

قاعدة: كل حادث مسبوق بمادة ومدة، وقفة وتوضيح

خامساً: تقدم مني الاستدلال بالقاعدة الفلسفية القائلة: «كل حادث مسبوق بمادة ومدة» وذهبت إلى أن الوحي أيضاً كان مسبوقاً بالشروط المادية. ومن هنا اعتبرت الشروط الذهنية والجسدية للنبي معدّة وممهِّدة لنزول الوحي، وهذا ما استدعى اعتراض آية الله السبحاني، إلا أنني لا أرى اعتراضه وارداً، فقد صرح صدر المتألهين الشيرازي، في المرحلة السابعة من الفصل السادس عشر، من الجزء الثالث، من الأسفار الأربعة، ص٥٥، بأن هذه القاعدة لا تقتصر في تطبيقاتها على الأمور المادية، كما تصوّرتم، بل هي جارية في الصور الجسمية والنفوس الإنسانية، ولا يخرج منها إلا المفارقات المحضة، وإن أستاذكم العلامة الطباطبائي قال في حاشيته على هذا الموضع من الأسفار: إن هذه القاعدة جارية حتى على قول المشائين الذين يذهبون إلى تجرد النفوس، فيكون جريانه طبقاً لرأي صدر المتألهين، حيث يرى أن النفوس جسمانية الحدوث، روحانية البقاء، أوضح.

وبعبارة أخرى: إن كل ما يتعلق بالمادة، سواء أكان صورة أم روحاً أم وحياً، فهو خاضع لهذه القاعدة، وإن الأرضية المادية شرط في حصولها وحضورها. وطبعاً ليس للمادة علة فاعلة كما تقرر في الفلسفة الأولى.

وهنا نضيف: إن تجدد الإرادة بالنسبة إلى الباري تعالى محال؛ إذ لما كان الله تعالى لا يقع معرضاً للحوادث، ولا يطرأ عليه التغيير، فلا يمكنه أن يغير إرادته من وقت لآخر، وعليه فان تردد جبرائيل بين الله والنبي، ونزوله بآية عند كل حادثة، لا ينسجم مطلقاً مع ميتافيزيقية الفلاسفة والمتكلمين المسلمين، ولا يمكن توجيهه أو تعقله. نعم، قد يناسب تصوراً عامياً يرى الله سلطاناً، وجبرائيل مجنحاً، وهيئة بطليمية، وهو التصوير الذي ذهب إليه عموم المفسِّرين للقرآن ممَّن ينتمي إلى مرحلة ما قبل التطور.

ونضيف أيضاً: إن الأقوال الإلهية ـ طبقاً للحكمة والفلسفة الإسلامية ـ غير مسبوقة أو معللة بالأغراض، وقد ثبت في محله أنه يستحيل على الباري تعالى أن يقوم بعمل للوصول إلى غاية وهدف، فهو ليس فاعلاً بالقصد، فإن تجدد الإرادة بالنسبة له، وإنزال آية جديدة للوصول إلى غاية، أو إيضاح مسألة، أو إيجاب أمرٍ، أو تحريمه،

من أشدّ المحالات عليه تعالى؛ فإنه، وإن كان كل شيء يتم بإذنه وعلمه وإرادته تعالى، إلا أن هذه الإرادة ليست كالإرادة الإنسانية.

وإن حلّ جميع هذه المعضلات يكمن في الذهاب إلى أن نفس النبي القوية والمؤيَّدة هي الفاعلة لتلك الإرادة، وصاحبة الأغراض والغايات، وخالقة الآيات، وواضعة الأحكام، وهي النفس التي استحقت؛ لفرط قوتها، أن تصبح خليفة لله على الأرض، وأن تغدو يده يد الله، وقوله قول الله، وأن يكون القرآن معجزة له.

إن النظام الواحد للوجود، والنسبة الفاعلية والمعية القيومية لله تجاه جميع الممكنات، وقيام العلية في كافة أنحاء الوجود، لا تبقي أيّ موضع للروابط الاعتبارية والإنسانية القائمة على السلطان والسفارة، فإن الله لا يدير أمر العالم كما يفعل الملك في مملكته، وإنما إدارته كإدارة النفس للجسد (في النماذج التقليدية للطبيعيات)؛ فان الجسد يعمل كماكينة أوتوماتيكية، ولكنه خاضع لإرادة النفس وسلطتها، وليس الأمر بأن الدورة الدموية لا تقوم بوظيفتها إلا بإرادة من النفس. وإن ما قاله صدر المتألهين في هذا الشأن مجرد تمثيل وتوضيح يثبت إننا ما لم نكوّن تصويراً صحيحاً عن نوع الرابطة بين الله والعالم فلن يتضح معنى النبوة والوحي، وسنبقى في حصار الأساطير التي تنحت لكل رابطة علية أو فاعلية صورة حسية، وتملأ الأجواء بضجيج الكائنات الخيالية التي تتردد بين السماء والأرض.

علماء المسلمين وإعادة تكرار تجربة الكنيسة في تعارض العلم والدين

سادساً: في ما يتعلق بإشاراتكم في خصوص تعارض ظواهر القرآن مع العلم سوف لا أطيل الكلام، وأكتفي بإبداء دهشتي من أن علماء المسلمين والشيعة كأنهم لم يتعظوا من تجارب الكنيسة، فها هم يكررون نفس أقوالها، ويعيدون سياستها تجاه أمثال: كوبرنيق وغاليلو، ولا زالوا يعتبرون فهمهم للدين هو البديع، وهو الذي ينجع في حل جميع المشاكل، ولا يفكرون قليلاً في أن البناة الأوائل قد تركوا هذا النهج منذ أمدٍ بعيد، ولجأوا إلى أنواع القبض والبسط والانعطافات الكبيرة والعظيمة في فهمهم للصحف والكتب المقدَّسة. وقد مكثوا ردحاً من الزمن يمنّون النفس بالتوفيق بين العلم الحقيقي والوحي الحقيقي، وأخذوا يسخرون من العلم

لفترةٍ، وتحدثوا برهةً عن عدم فهم المراد الجدي للمتكلم، وعمدوا في أحيانٍ أخرى إلى تأويلات بعيدة، ولكنهم رغم ذكائهم وعبقريتهم أخفقوا في نهاية أمرهم، وأذعنوا بفشلهم، وصحّحوا مسارهم وأسّسوا لطرحٍ جديد لإداركهم وتصورهم عن الباري تعالى والوحي والعلم من الأساس، وأخرجوا أنفسهم من زوبعة هذا الإعصار الهادر. إن حجم المؤلفات المتعلقة بالتعارض بين العلم والدين قد بلغ من الكثرة درجةً لا يستهان بها، ومع ذلك لا يزال نصيبنا منها محدوداً جداً.

إذا لم يتضح المراد الجدي للمتكلم حتى بعد مضي أربعة عشر قرناً فلأيّ شيءٍ وأيّ زمن خلق هذا المراد الجدي؟! إذا كان يتعين علينا الانتظار طويلاً ليقوم العلم التجريبي بالكشف عن المراد الجدي من السماوات السبع فلماذا كل هذا العداء والجفاء بحق العلم؟ وهو العلم الذي نستمد منه برهان النظم لإثبات وجود الله تعالى، والعلم الذي يستند إليه السيد الطباطبائي في تأويل معنى رجم الشياطين بالشهب ويفتي على خلاف إجماع المفسرين؟ وإذا كان العثور على المراد الجدي للمتكلم يستغرق كل هذا الوقت الطويل وهذه العقبات في مثل هذه المسائل الثانوية، مثل: السماوات السبع، مما لا ربط له بسعادة المؤمنين وشقائهم، فكيف يكون الأمر في ما هو أهم، كما في المسائل المتعلقة بالمبدأ والمعاد؟ ألا يؤدي هذا النوع من فهم القرآن والتعاطي معه إلى خروق لا تقبل الرتق؟

ألا يمدنا نهج المعتزلة بطريق أفضل من خلال اعتبار هذه المسائل القرآنية مسايرة في حقيقتها للمعتقدات السائدة بين العرب، فنتخلص من التأويلات البعيدة وغير الصحيحة؟ ونخلص القرآن وننفض عنه غبار هذه الإبهامات؟ سواءٌ أكانت هذه الآيات مجرد مجاراة للعرب أم نابعة من نقص معلومات النبي.

قلتم: لو احتمل وجود مثل هذه الأخطاء العلمية في القرآن لن يمكن بعدها الاعتماد على القرآن، ويغدو كل القرآن محتمل الخطأ!

وهذا كلام عجيب؛ فان هناك في القرآن محكماً ومتشابهاً، وناسخاً ومنسوخاً، ومع ذلك لم تنفصم عرى الاعتماد والثقة بالقرآن.

أجل، ستبقى هناك آيات مجهولة المعنى، فلا يعرف ما إذا كانت محكمة أو متشابهة، مثل قوله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ (البقرة: ٢٤٦)، فقد ذهب بعض

المفسِّرين إلى نسخها بآية القتال، وصحيحٌ أننا إذا قلنا بالنسخ ستغدو بعض مواطن القرآن عديمة الجدوى، ولكن هل صرف احتمال النسخ أفضى إلى عدم جدوائية القرآن؟ وهل أخلّ بالتفسير وفهم الكتاب والتعاطي معه؟ هذا ما كان يقوله الظاهريون أيضاً، حيث كانوا يحذرون من القول بوجود الاستعارة والمجاز في القرآن، قائلين: إن ذلك يؤدي إلى عجز الباري تعالى عن استعمال الحقيقة، وسيختل الاعتماد على القرآن، وقد يختلط علينا الأمر أحياناً، فلا نعرف ما إذا كان الاستعمال في بعض المواطن حقيقياً أم مجازياً. إلا أن تاريخ القرآن أثبت بطلان هذا الوهم، وإن أبقى على بعض الموارد المتشابهة.

سماحة آية الله السبحاني، ليس الكلام فيما إذا كان السيد الطباطبائي قد أخطأ في تفسير (الشهب والشياطين) أو كان مصيباً، وإنما الكلام في المنهج، وأنه استفاد في هذا التفسير من العلم الحديث، والميتافيزيقيا الإسلامية اليونانية، فأبطل فهم جميع من سبقه من المفسِّرين، فإذا كان العلم بمثل هذه القوة، وكان حسناً، فهو حسن في جميع المواطن، حتى عندما يؤدي إلى نتائج تخالف ما نحن عليه. والمهم هو فتح باب الحوار بين الوحي والعقل، لا إخضاع أحدهما لڤيتو الآخر.

ربما كان حديث تأبير النخل ضعيفاً أو موضوعاً، وهذا غير مهم، فهناك الكثير من هذه الأحاديث الموضوعة في كتب الشيعة والسنة، إنما المهم هو أن المسلمين وكبار العلم والعرفان قد عايشوا هذه الروايات لقرون طويلة، وآمنوا بها، ولم يجدوها منافية للإيمان والنبوة، فقد ذهب شخص بحجم ابن عربي ـ وهناك الكثير من أمثاله ـ إلى الاعتقاد بجهل النبي الأكرم حتى بعلوم عصره، من الطب والفلك والنبات، فضلاً عن العلوم التي تأسَّست فيما بعد، ومع ذلك لم يعتبر ذلك مؤشِّراً على ضعف إيمانهم، ولا موجباً لوهن النبوة.

أَلَم يؤمن الكثير من علماء أهل السنّة بأن قصة الغرانيق كانت تدخُّلاً من الشيطان في الوحي النبوي، ومن بينهم الغزالي، وابن تيمية، ومولوي؟ أوَلم يذهب بعض علماء الشيعة إلى تحريف القرآن؟ قد لا ترون صحة هذه الآراء، ولكن لا يمكن إنكار أن الكثير من المسلمين، بل وكبار علمائهم، كانوا يؤمنون بها، دون اعتبارها منافية للإسلام والوحي النبوي، كما بقوا على تمسكهم وإيمانهم

بإسلامهم وقرآنهم، والأمر المهم الآخر أنه لم يبادر أي فردٌ إلى تكفير من يقول بتحريف القرآن، أو يؤمن بقصة الغرانيق.

كلمة الختام

ينبغي لنا أن نتعرف الإسلام بما فيه من تنوُّع الطيف اللوني؛ إذ لا ينحصر الإسلام بما يدرس في الحوزات الشيعية في إيران، أو المدارس الوهابية في شبه الجزيرة العربية، بل الإسلام هو جميع الإدراكات والتفاسير المقدّمة عن الإسلام، وهكذا المسيحية واليهودية والماركسية.

لو اقتصرنا في فهم الإسلام على ما يقوله المحدِّثون والفقهاء لما وصلت الديانة الإسلامية إلى ما وصلت إليه من الحضارة المرموقة، فلو أنّ الأرثوذوكسية نجحت في فترة ما بالوقوف أمام انسيابية الكلام والتفسير فعلى الحوزات العلمية أن تكون الرائدة في إزاحة العقبات من أمامها، وأن تعمل على الترحيب بتنوّع الآراء الكلامية، دون وصفها بالكفر والإيمان ودون أن تصاب بعقدة الاستغناء والجمود. إن الطريق الوحيد لاستمرار الدين وبقائه إنما يكون عبر فتح الأبواب لاستنشاق هواء جديد ونظيف، والعودة إلى ما كان يتمتع به الإسلام من تنوّع في الثقافة، وتسابق المسلمين إلى أخذ الحكمة من الهند والصين وإيران واليونان.

وليبقوا في الأقل على جميع السنن والطرق والمشارب المتنوعة الثقافية والإسلامية، ولا يتمنوا حياة واحد وموت جميع من سواه، فقد تعايش في تاريخ هذه الديانة، التي شكلت فسيفساء بجميع الألوان، ابتداءً من أهل التأويل والباطنيين وإخوان الصفا والمتصوفة والفلاسفة إلى أهل الحديث والظاهريين والحشوية والحنابلة والمجسّمة وغيرهم، وكان الكل مسلمين، وقد أسهم الجميع بتحريك ديناميكية هذه الحضارة. وإذا حدث في يوم أن تغلّب أحد هذه الألوان على سائر الألوان الأخرى بالقهر والغلبة سيكون ذلك اليوم هو يوم احتضار هذه الديانة. ليس من العبقرية غلق الأبواب والنوافذ، فإن أمكنكم أن تفتحوا باباً جديداً فافعلوا.

لم يبقَ أمام المسلم المعاصر من خيار سوى الحوار مع الصديق والعدو، ولكن مع العالِم منهما دون غيره؛ وذلك بهدف تحريك الجمود والذبول الذي أصاب الإلهيات

الإسلامية، والعودة بها إلى ما قبل العصر الأرثوذوكسي، والحوار بحاجة إلى تحمل وسعة صدر، واستعداد، وتواضع، وإقرار بالحاجة، ورغبة في التعلم، وجرأة في التفكير، ونبذ للتقليد، واحترام الفكر بوصفه تدفقاً مقدساً، لا منطقة مخطورة ومحظورة أو مجلساً للمعصية، إن الذين يطالبون الباحثين بالتوبة إنما يأتون ببدعة سيئة، يحبسون فيها طائر الفكر في قفص الفقه، ويخيفون ظباء التفكير من ذئب التكفير، ويشوبون التحقيق بالتفسيق، ويرفعون المقلّدين على المحقّقين، ويُجلّون الببغاوات ويقدّمونها على النحل، ويحولون الدين إلى حلبة للعنف والخصومة، ويبيعون الخل بدلاً من العسل.

وهل إذا سقينا شجرة الفقاهة بماء الكلام الآسن ستتمو صحيحة لتصدر الأحكام والفتاوى السليمة؟ وهل سيتمكن الكلام المصاب بآفة الجمود الفقهي من كسب جولة جديدة؟ إن الفقهاء المعاصرين قد تورطوا في مغالطات مهلكة، فبدلاً من اعتمادهم على المتكلمين وكلامهم في عملية تجديد فقههم تراهم يهاجمون المتكلمين، وبدلاً من الإقرار بحاجتهم إلى المتكلمين تجدهم يصرون على احتياج المتكلمين إليهم، وما ذلك إلا بسبب غرورهم واستسمانهم لأنفسهم واستضعافهم للكلام، وما دام التوازن والتواضع مفقوداً فلا ترجو حلاً لعقد ومعضلات هذا الدين المستحكمة!

كلمة أخيرة للشيخ جعفر السبحاني مع سروش

صرح الشيخ جعفر السبحاني بأن سروش لا يراعي أدب الحوار العلمي، ويقوم بإهانة الشخصيات العلمية من خلال إثارة الضجيج والضوضاء، ولكي لا يعيد عبد الكريم سروش من خلال رسائله المتكررة أسلوبه المألوف فضّل الامتناع عن الإجابة المباشرة، وقال:

عدم مراعاة سروش لأدب الحوار العلمي

منذ إصدار مقابلته الإذاعية الأولى في هولندا وجدت من الواجب عليّ أن أوضح له وللقراء حقيقة الأمر، والحمد لله كان الجواب مفيداً ونافعاً. وكان أدب الحوار فيها هو السائد، وقد أجاب السيد سروش عن رسالتي الأولى، فأجبت عنها؛ انطلاقاً من المسؤولية الملقاة على عاتقنا، وكان جوابنا الثاني أوسع وأكثر شمولية، وقد جاء

بنتائج إيجابية أيضاً كالإجابة الأولى، وقد أثنى عليها الكثير من أساتذة الحوزة وكبارها؛ لما تحتويه من الإتقان والمجادلة بالتي هي أحسن.

إلا أن رسالته الثالثة قد خيّبت ظني، رغم أن فاتحتها كانت تبشر بخير؛ وذلك للأسباب التي سأشير إلى بعضها:

١ـ إن موضوع البحث يدور حول نظرية الوحي، ويجب أن يقتصر البحث على هذه الجهة، ولكنه للأسف الشديد يخلط بينها وبين سلسلة من الانتقادات والاعتراضات الفردية والاجتماعية، ويخرج من محور البحث، وفي الحقيقة يخالف بذلك أدب الحوار العلمي.

٢ـ إن النظرية التي يطرحها كلما أمعن في توضيحها واجه إشكالات أكثر تعقيداً. وهو في ذلك شبيه بالمواضيع الكلامية التاريخية الثلاثة المعروفة بين المحققين، والتي يقولون عنها: إن القائل بها كلما أمعن في توضيحها زادت تعقيداتها، وهي:

١) نظرية (الطفرة)، للنظّام.

٢) نظرية (الحال)، للبهشمي (من أنصار أبي هشام).

٣) نظرية (الكسب)، للأشعري.

وقد قال الشاعر العربي في ذلك متهكماً:

مما يقال ولا حقيقة عنده ... معقولة تدنو إلى الإفهامِ
(الكسب) عند الأشعري و(الحال) ... عند البهشمي و(طفرة) النظّامِ

كان على هذا المنظّر بعد أن أدرك أن جميع المحققين حول القرآن في إيران الإسلامية اعتبروا نظريته مردودة أن لا يصرّ عليها إلى هذه الدرجة، فإن الكثير منهم كانوا من أصدقائه المقرَّبين، ولكنه مع ذلك لا يزال مصراً على نظريته، بل ولا يتريث قليلاً ليعطي نفسه فسحة للتفكير في هذه الانتقادات!

فتجده من جهة يقول: إنني مؤمن بجميع ما ورد في القرآن من آيات، بما في ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ (النمل:٦).

ومن جهة أخرى يقول: إن الألفاظ ووضع المعاني في قوالبها هو مجهود يقوم به النبي، هذا في حين أن كلمات القرآن لا تطلق على المعاني فقط، وإنما تشمل في إطلاقها الألفاظ أيضاً، وكذلك سائر الآيات الأخرى الواردة في هذا المضمون.

٣ ـ إن رسائله، وخاصة رسالته الأخيرة، كانت مشحونة بالعقد والصخب، حتى بلغ به الأمر إلى التجاوز على الشخصيات العلمية التي أفنت عمرها في خدمة الإسلام والقرآن.

إن شخصاً مثل الشيخ ناصر مكارم الشيرازي فقيه بارز وباحث قرآني عميق يحظى باحترام كافة الحوزات العلمية، وهو من الشخصيات البارزة في العالم الإسلامي، ويعدّ مؤلّفه (الأمثل) في اللغتين الفارسية والعربية مصدراً لجميع المحققين والمؤلّفين، إن مثل هذه الشخصية لا يتم صنعها اعتباطاً، فيستسهل هتكها والتجاوز عليها.

إن هذا الأمر وأمور أخرى أدت بي إلى الامتناع عن الإجابة عن رسالته الأخيرة بشكل مباشر، خشية تكرار تجاوزاته السابقة، ولكن في الوقت نفسه هناك من أجاب عنها من المنتسبين إلى جامعة الإمام الصادق عليه السلام، وستكون في متناول الراغبين قريباً إن شاء الله تعالى.

الهوامش

(١) الوحي المحمدي: ٨٦.

(٢) التجربة الدينية: ٢٨

(٣) الميزان ٢: ٤١٦.

(٤) راجع: تفسير الصافي، والميزان، ومفاتيح الغيب.

(٥) صدر المتألهين، الأسفار الأربعة ٧: ٩، الموقف ٧، من السفر الثالث.

(٦) مسند أحمد بن حنبل؛ وسائل الشيعة للحر العاملي.

(٧) سنن الترمذي.

(٨) صحيح مسلم .

القرآن والوحي، دراسة فلسفية ودينية

نقد نظرية سروش

الشيخ حسين علي المنتظري(*)

ترجمة: السيد حسن مطر

تمهيد

قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ * نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٢ـ١٩٥].

لم أكن أعتزم الخوض في هذا البحث العلمي؛ وذلك لأنّ الإجابة عن الشبهات تندرج في وجوبها تحت عنوان الواجبات الكفائيّة، وقد قام بأعباء الإجابة الكثير من الفضلاء، ولكن بعد أن وجّهت إليّ هذه الأسئلة من قبل أشخاص من الداخل والخارج وجدتُ ضرورة ذكر بعض الإجابات باختصار.

حقيقة الوحي شرح وتفكيك

إنّ المراد الجدّي لسماحة الدكتور سروش في ما يتعلق بموضوع البحث وإن كان مبهماً، ولكن نقول بشكلٍ عام: إنّ كلّ بيان حول الوحي ـ الذي يعدّ الأساس لجميع الأديان الإلهيّة ـ إذا أدّى إلى مفهومٍ خاطئ ـ مهما كان ذلك المفهوم غير مقصود للمتكلم ـ قد يسهم في إضلال السامع والمتلقي، فإما أن يؤمن بمضمونه ويعتقده، أو يتهم بالكفر والفسق وأمثالهما، وكلا الأمرين مذموم؛ ولذلك أذكر بعض الحقائق

(*) أحد مراجع التقليد في إيران، ويعدّ من أبرز فقهاء الحركة الإصلاحية الدينية، له مساهمات في الفقه الإسلامي.

بشأن الوحي، ربما كانت هي المرادة من كلام الدكتور سروش، أو أسسها العامة.

وقبل التطرّق لآيات القرآن والأحاديث الشريفة في هذا المجال، أرى من اللازم التذكير بمسألتين مؤثرتين في بيان حقيقة الوحي وشرح معناه:

١ ـ المراحل الثلاث لنظام الوجود

طبقاً لما هو مبيّن في الحكمة والفلسفة الإلهيّة، وتشهد له الأدلة النقليّة، وتؤيّده إدراكاتنا ومعلوماتنا، فإنّ للوجود ثلاث مراحل:

١ ـ مرحلة الموجودات المحسوسة والطبيعيّة، التي تتكون من المادّة وتخضع لأحكامها، مثل: الأجسام التي لها جرم ومادّة وأحكام، من قبيل: الرائحة واللون والحجم، ويمكن لنا أن ندركها بحواسنا الخمسة الظاهريّة، وهي جميع الأشياء والأمور المحيطة بنا، ونتمكن من لمسها وشمّها وما إلى ذلك.

٢ ـ مرحلة الموجودات المثاليّة والخياليّة، التي وإن كانت فاقدة للوجود المادي، إلا أن لها أحكاماً شبيهة بأحكام المادة، وتدرك بالحسّ الباطني، من قبيل: قوّة الحسّ المشترك والخيال والمخيّلة؛ كالصور الذهنيّة للأشياء الجزئيّة الغائبة عنا، ولكن نحمل عنها صورة في مخيلتنا، وندركها بصورة الحسّ المشترك، كصورة شخص زيد الذي رأيناه أمس، أو رائحة أو طعم الوجبة التي تناولناها قبل يوم، أو ما نراه في عالم الرؤيا ممّا له (بحسب المصطلح) تجرّد برزخي.

فما هو موجود في هاتين المرحلتين ويمكن إدراكه يعدّ بأجمعه من الأمور الجزئيّة.

٣ ـ مرحلة الموجودات العقليّة، والتي هي من الأمور الكليّة والمحيطة والمجرّدة من المادّة وأحكامها، ولا تدرك إلا بقوّة باطنيّة أقوى من سائر القوى الإدراكية الأخرى، وتعرف بأسماء، مثل: العقل والقلب والروح والصدر والفؤاد، وما إلى ذلك مما يسمى بذلك بلحاظات واعتبارات مختلفة.

إنّ الموجودات في هذه المراحل الثلاث كما تترتب على بعضها، ويكون لذاتها ترتب حقيقي وخارجي؛ فإنّ لإدراكها ـ الذي له اتحاد معها بنحوٍ من الأنحاء ـ ترتباً على بعضها أيضاً، ويوجد بينها تقدّم وتأخر ذاتي.

٢ـ تجرّد العلوم والمعارف الإنسانية

لما كانت العلوم والمعارف ـ خاصّة ما كان منها مرتبطاً بمعرفة المبدأ والمعاد والمبادئ العالية لنظام الكون ومنازل السلوك المعنوي ـ أموراً مجرّدة عن المادّة فلا يمكن للإنسان الحصول عليها إلا من طريق تجاوز عالم المادّة والطبيعة، والاتصال بمراحل ما بعد الطبيعة، وإنّ هذا الاتصال هو في واقعه نوع من تجرّد النفس عن المادّة، وهو بنفسه مفهوم مشكك بحسب ظهوره شدّة وضعفاً.

وبشكلٍ عام فإنّ هذا الاتصال وما يتعقبه من الإدراكات إنما يمكن من خلال طريقين أساسيين:

٣ـ العلوم الاكتسابية والعلوم الكشفية

أ ـ يتوصّل الإنسان أحياناً إلى شيءٍ باختياره وإرادته وتفكيره، من خلال تحصيل أجزائه الذاتيّة أو عوارضه أوعلته أو دليله، وهي طريقة أكثر الناس في تحصيل العلم والإدراك، وطبعاً إنّ الإنسان في مثل هذه الحالة، وإنْ كان يفكر بإرادته واختياره، ويعثر في ذهنه على الأجزاء والعوارض والمقدّمات، ويقوم من خلالها بالتعريف أو تأليف القياسات، إلا أنّ الفكر ليس هو العلة الإيجاديّة التامّة للوصول إلى المطلوب العلمي، بل هو مجرّد علة إعداديّة للوصول إلى المطلوب، غير أنّ الظهور القهري للعلم والإدراك يعود إلى المبادئ الغيبيّة المجرّدة عن المادّة بالكامل؛ فهي تستند إلى الحقّ تعالى وعالم القدس المنزه عن المادّة، وهو ما صرّح به الحكيم السبزواري رحمه الله في منظومته قائلاً:

والحقّ إن فاض من القدس الصور وإنما إعداده من الفكر

ومقتضى التحقيق أن لا يكون تفكيرنا للوصول إلى النتائج هو السبب المولد، كما أنه ليس العلة الإيجاديّة التامّة كما ذهب المعتزلة، ولا هو عديم التأثير أصلاً للوصول إلى النتائج العلميّة، وإنما يؤدّي إلى ذلك بحكم العادة والتعاقب الاتفاقي للأمور، كما ذهب الأشاعرة، بل إنّ تأثير التفكير في حصول العلم حالة برزخيّة بين هذين الأمرين نطلق عليها اسم التأثير الإعدادي.

ب ـ وأحياناً لا يتوصّل الإنسان إلى الشيء عن طريق التفكير وتحصيل أجزائه

وعوارضه أو علته أو دليله، وإنما يحصل للإنسان العلم به من دون إرادته واختياره، كمن يملك قوّة حدس أو إحساساً إدراكيّاً قويّاً؛ فتتضح له علة الشيء أو دليله تلقائيّاً، ومن دون إمعان النظر، وهذا الطريق لتحصيل العلوم والمعارف التي تعدّ من المواهب والنعم الإلهيّة التي ينعم الله بها على من يستحقها تسمّى إصطلاحاً بالكشف بمعناه الأعم، الذي يشمل الوحي والإلهام أيضاً، وطبعاً هناك أسماء خاصّة مختلفة بلحاظ المراتب المختلفة لهذا الطريق.

٤ـ المبدأ الغيبي لإفاضة العلوم

في كلا طريقي تحصيل العلم والكشف يكون المفيض الحقيقي للعلوم والمعارف مبدأ غيبي وغير بشري، وفي الواقع فإنّ العلوم تأتي من الخارج إلى الداخل، وكما قال صدر المتألهين﴾: «فتكليم الله عباده عبارة عن إفاضة العلوم على نفوسهم بوجوهٍ متفاوتة كالوحي والإلهام والتعليم بواسطة الرسل والمعلمين»(١).

لابد من الالتفات إلى وجود الكثير من الحقائق الدقيقة هنا، فحينما يقال: في كلا الطريقين يتمّ ترشح العلوم من الخارج إلى الداخل، لا يعني ذلك اتحاد الواهب للعلم والموهوب له، واتحاد الفاعل والقابل في رتبةٍ واحدة؛ فإنه وإن كان يحصل هناك اتحاد بين الفاعل والقابل بنحو من الأنحاء في هذا المجال، ولكنه هو الاتحاد المصطلح عليه باتحاد الحقيقة والرقيقة، والمطلق والمقيّد، والمحيط والمحاط، والنصّ والحاشية، ويحمل هذان على بعضهما أحياناً بملاك هذه الوحدة، وإنّ حملهما على بعضهما لا يكون بالحمل الشائع، وعلى أساس اتحاد أمرين متكافئين في الرتبة، وإلا كان لازم ذلك أن يتحد فاعل العلم وواهبه، والواجد له مع القابل والآخذ الذي هو فاقد للعلم بطبيعة الحال، وبذلك يكون هذا الاتحاد بينهما ووضعهما في رتبةٍ واحدةٍ مستلزماً لاجتماع النقيضين.

٥ـ التفاوت الجوهري بين طريق العلوم الكسبية والكشفية

وعلى كلّ حال فالفرق الأساسي القائم بين هذين الطريقين إلى العلم هو:

١ ـ يتدرّج أسلوب التفكير في المراحل والمراتب العلميّة من الأسفل إلى الأعلى،

أي أنّ الإنسان، وفقاً للترتيب المشار إليه في المسألة الأولى، يواجه المحسوسات في المرتبة الأولى، ثمّ يحصل له بها إدراكٌ حسيٌّ، ثمّ خياليٌّ، وبعد ذلك يدركه عقليّاً، ويصل من المحسوس الجزئي إلى المعقول الكلي، ولكن في الطريقة الثانية يكون الأمر معكوساً؛ حيث يدرك الإنسان بقلبه وعقله المعنى الغيبي الموجود في عالم العقل منذ البداية، ويدرك المراتب العليا بالكشف المعنوي، وفي المرتبة الثانية يتجلى له ذلك المعنى في مرتبة الخيال بالكشف الصوري، وبصورة تخيّلية متناسبة لذلك المعنى، ويدركها في قالب شكلي أو ألفاظ وعبارات صوتيّة مشابهة لما يُرى في عالم الرؤيا، ومن ثمّ تدرك وتتحقق بصورة محسوسة.

٢ ـ يسبح المفكر أثناء عملية التفكير في عباب أفكاره بحثاً عن الحقيقة، ومن هنا فإنه يسند المعلومات والمعارف الفكريّة إلى نفسه، فيقول: أنا أفكر ومن خلال تفكيري أصل إلى هذه النتيجة، وطبعاً يمكن تطرّق الخطأ إلى هذا الأسلوب؛ لأنّ الفكر والمفاهيم الذهنيّة غير الحقيقة المبحوث عنها، وعليه فقد توافق المفاهيم تلك الحقائق وقد تخالفها، ولكن في طريقة الكشف لا يكون هناك حجاب بين المكاشف وبين الحقيقة المنكشفة، وبحسب المصطلح فإنه يدرك عين الحقائق بالعلم الحضوري، وإذا كان الكشف كشفاً حقيقيّاً، وليس تخيّلياً وظناً، فلا يمكن تطرّق الخطأ إليه؛ إذ في عمليّة الكشف تتجلى للمكاشف عين الحقيقة الخارجيّة وتحضر عنده، وليس صورتها الذهنيّة، ولا معنى للخطأ في الحقيقة الخارجيّة.

٣ ـ في طريقة التفكير هناك مسرح لإعمال الإرادة والاختيار، حيث يسعى المفكر بإرادته للحصول على العلة أو الدليل، فيرتب معلوماته وينظمها للوصول إلى المجهول الذي يبتغي اكتشافه، ولكن في ما يتعلق بطريقة الكشف لا مسرح ولا دور للاختيار والإرادة، حيث تلقى العلوم إلى المكاشف بشكل قهري، دون أن يكون له إرادة حيالها، ولذلك فهو يسند ما تجلى له إلى أمرٍ غيبي، يتمثل في الحقّ تعالى أو أمرٍ خفيّ آخر. ولو فتح باب التفكير والإرادة والاختيار في طريقة الكشف، وكانت جميع المراحل، حتى مرحلة الخيال والمثال وتصوير المعنى العقلي وقولبتها في ألفاظٍ وعباراتٍ مثاليّة وخياليّة مخصوصة، تخضع لاختيار وتفكير المكاشف والموحى إليه والملهَم، لكان إسناده بذلك القالب المخصوص إلى الله، أو أيّ مبدأ غيبي آخر تناقضاً

واضحاً؛ وذلك أنّ قوام طريق الكشف والشهود بنوع من غياب الذات والفناء، وتنزل الحقيقة المكشوفة من دون الاستناد إلى التفكير، فتهبط من الأعلى إلى الأسفل، وأما في القولبة والتصوير الإرادي والاختياري فهناك مسرح للتفكير وإمعان النظر، ومن البديهيّ أنه كلما فتح الباب أمام التفكير والتدبّر، انحسر دور الكشف والشهود والوحي والإلهام، وكان الطريق معبّداً أمام الوقوع في الخطأ، وعاد الأمر إلى المفكر نفسه وأسند إليه، وقال بعض أهل المعرفة في هذا المجال: «إذا كان الحقّ هو المكلم عبده في سرّه بارتفاع الوسائط كان الفهم يستصحب كلامه فيكون عين الكلام منه، عين الفهم منك لا يتأخر، فإن تأخر فليس هو كلام الله»[٢].

خلاصة القول: إنّ بين التفكير والكشف في تحصيل العلوم اختلاف عميق، فما يحصل من خلال التفكير، وإن كان يقود إلى نوعٍ من رفع الحجب عن وجه الحقيقة، إلا أنه في الوقت نفسه يسدل عليها حجباً أخرى، فلا تدرك الحقيقة إلا من طرفٍ، أما الكشف فيحصل من طريق صقل الروح ورفع الحجب الماديّة عن بصيرة القلب ، حتى تتجلى الحقيقة من تلقاء نفسها ومن دون اختيار المكاشف، وتنطبع من خلال العلم الحضوري على صفحة النفس بعد أن تنزل من سماء النفس، لتملأ وجود الإنسان الجدير بها تماماً من قمّة عقله إلى أخمص حسّه وخياله.

٦ـ الشعاع اللامتناهي لقدرة الوحي

خلاصة القول: إنّ القوّة التي تنزل الحقيقة والمعنى العقلي بالكشف المعنوي، وتميط اللثام بشأنها عن مرتبة عقل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، هي التي تنزلها بالكشف الصوري وتطبعها على صفحة عالم الخيال والمثال والحس، ولا يعني هذا أن تلك القوّة حاضرة في أدنى مراتب الوجود، وأنّ النبي صلى الله عليه وآله هو الذي يعطيها مضمون الوحي وشكله، وأنه من دون ذلك لا يسع الناس فهم وإدراك ذلك المعنى العقلي السامي، فهل يعجز مبدأ الغيب ـ الذي يرسل الوحي، ويكشف للنبي المعنى والمضمون بالكشف المعنوي ـ عن تنزيل ذلك المعنى وإدخاله في وعاء خيال النبي بالكشف الصوري، وجعله قابلاً لفهم الجميع؟ وهل قدرة النبي في هذا المجال ـ وعلى مستوى الوحي ـ أكثر من قدرة مبدأ الوحي الغيبي؟ وهل يجهل ذلك المبدأ علم النبي وثقافة الناس الذين نزل

الوحي لتكاملهم، خاصّة مع افتراض أنّ النبي كان قبل ذلك أميّاً لم يقرأ ولم يكتب؟

٧ـ أفضلية النبي ﷺ على جبرائيل في قوس الصعود

ومن الطبيعي أن هذا الأمر لا يتنافى مع كون النبي الأكرم ﷺ، من حيث الرقي والتكامل الذي بلغه في قوس الصعود، قد نال مقاماً أسمى من مقام جبرائيل عليه السلام، حتى قال جبرائيل: «لو دنوت أنملة لاحترقت»؛ وذلك لتمتع النبي والمكاشف من حيث تنوّع الحالات التي تطرأ عليه بمقام القبض والبسط، إذن فتلك القوّة الغيبيّة المحيطة بنظام الخلق يمكنها تنزيل ذلك المعنى العقلي بمهارة، وجعلها بمستوى فهم الجميع، وأن يكون ذلك النصّ، والمرتبة المنزلة التي تكون في متناول أيدي الناس، منصّة لانطلاق التأويل وبلوغ باطن ذلك المتن ومضمونه العميق، فيطوى قوس صعود الوحي من خلال ذلك لمن هو بمنزلة الأولياء والصالحين ممن يكون على مستوى التأويل واجتياز ظاهر النصّ إلى باطنه.

٨ـ الوحي بين دوري: الفاعل والقابل

وبشكل عام فإنّ المكاشف وإن كان يجني ثمار ما يزرعه، وكما قال بعض: «فمن شجرة نفسه جنى ثمرة غرسه»[٣]، ولكن بالنظر إلى إطلاق الحقّ تعالى وعدم محدوديّة وجوده، وكون نفس المكاشف محدوداً ومقيّداً ومتناهياً؛ فالمحوريّة والدور الأساس الذي يكون لكلّ مكاشف وشاهد وصاحب وحي وإلهام في تقبّل الحقيقة إنما هو دور القابل، وليس دور الفاعل والمؤثر، أو كلا الدورين في رتبة واحدة، حتى يلزم منه، إذا اعتبرنا النبي ﷺ بشراً، أن يكون الكتاب الذي أنزل عليه بشريّاً أيضاً، وأنه ﷺ كان مؤثراً في تصويره وإضفاء صبغته عليه، أو الانفعال بحالاته النفسيّة من الفرح والحزن؛ فينعكس ذلك على صياغة معناه، بل على العكس، فإنّ ذلك المعنى والصورة الحاصلة في عالم العقل وخيال المكاشف وصاحب الوحي والإلهام هو الذي يجعله فرحاً أو حزيناً بنحوٍ مناسب للصورة والمعنى، وأساساً فإنّ الحالات النفسيّة التي تشغل النفس وتصيبها بالغفلة، كالفرح لشيءٍ أو الحزن بسببه ـ من

الصفات الإضافيّة ذات الطرفين؛ فلابدّ أن يكون هناك شيءٌ لتفرح النفس أو تحزن بسببه ـ لا تتناسب وحالة الكشف، خاصّة إذا كان تامّاً ونبويّاً، لتلعب تلك الحالة دوراً في التأثير على تلك الحقيقة المكتسبة، وإن كان من الممكن أن يكون موضوع تلك الحقيقة المنكشفة شاغلاً للذهن قبل عروض حالة الوحي والانكشاف، أو ظهور الفرح والحزن بسببها.

ومجرّد كون الوحي أمراً حادثاً لا يسوّغ ـ انطلاقاً من قاعدة «كلّ حادثٍ مسبوق بالمادّة والمدّة» ـ القول بضرورة أن يكون الوحي مسبوقاً بالمادة والمدّة، وأن يتأثر الوحي بسبب ما يحيط بالموحى إليه من الظروف الماديّة؛ وذلك لأنّ الموحي هو الله القديم الأزلي، والوحي، وإن كان متوقفاً في تحققه الخارجي على الموحى إليه أيضاً، وأنه مسبوق في نظام الوجود بالمادّة والمدّة، أي بوجود آبائه وأجداده الطاهرين، إلا أنّ الوحي بما هو ظاهرة إلهيّة مجردة يلقى من الأعلى إلى الأسفل، ولا يكون مصبوغاً بصبغةٍ ماديّة أبداً.

٩ـ تجرّد الوحي وشروطه المادية

ينزل الوحي بطبيعة الحال منسجماً مع الواقع الحضاري للمجتمع، وموافقاً للغة التي يتخاطب بها أفراده، فيكون تابعاً لها، إلا أنّ هذه التبعيّة تبعيّة شكليّة وظاهريّة، وليست جوهريّة، على النحو الذي أشير إليه، وربما كان هذا هو المراد من التبعيّة المذكورة، وإنّ هذه التبعيّة من قبيل تبعيّة العلم للمعلوم؛ فالعلم بالشيء كما هو مطابق له، إلا أنّ خصائص المعلوم ـ من قبيل الجوهر والعرض والثابت والمتغيّر ـ لا تؤدّي إلى أن يتحوّل العلم إلى جوهر أو عرض أو ثابت أو متغيّر؛ وعليه فإن الثقافة واللغة، وإن كانت تؤطر الوحي بأطر شكلية، إلا أنها لا تقيّد محتواه بنطاقها الضيّق، وإلا لما كان بإمكان الوحي أن يسهم في توسيع أفق تلك الثقافة ورقيّها العلمي، ولما حدث أيّ تكاملٍ في الأمم التي بعث فيها الأنبياء عليهم السلام، وقد كانت قبل البعثة ترسف في أبشع أغلال الجهل، والحال أنّ الهدف من الوحي هو الارتقاء العلمي والثقافي الذي هو بمنزلة العقل الفاعل للمجتمع، وهذا ما يشهد له الواقع وتدعمه التجارب.

علاوة على ذلك فإنّ الأمر إذا كان على هذه الشاكلة فكيف كان يمكن

التأويل الذي هو عكس التنزيل، فهو انتقال من ظاهر الوحي ومتنه إلى باطنه وعمق معناه؟ إن دقة التعبير بـ (الإنزال) و(التنزيل) و(النزول) ومشتقاتها بالنسبة إلى متن الوحي تكمن في عدم التأطر في هذا الإطار الضيّق، ومن دون أن يطرأ عليه أيّ تغيير.

إذاً فالخلاصة أنّ النبي الأكرم ﷺ قد ترعرع في فضاء الوحي والعلوم الغيبيّة، وكان قابلاً للوحي ومتأثراً ومنفعلاً به، وليس فاعلاً ومنتجاً له، وكما تقدّم فإنّ لازم القول باتحاد الفاعل والقابل واعتبارهما شيئاً واحداً في الرتبة محذور عقلي، وهو القول باجتماع النقيضين، وليس هناك محذور أخلاقي، كاتباع الوحي للهوى؛ ليتمّ رفعه بمثل القول بالعصمة ونحوها.

١٠ـ عدم قبول العلم الحضوري للخطأ خلافاً للعلم الحصولي

لا فرق في هذا الأمر بين المسائل الدينيّة البحتة، مثل: صفات الله، والحياة بعد الموت، وبين مسائل هذا العالم والمجتمع الإنساني؛ إذ في الكشف والوحي هناك نوع من اجتياز أفق عالم المادة والهيمنة عليه، والإشراف بالعلم الحضوري على الزمان والمكان، ولا يحتمل الخطأ في العلم الحضوري؛ لأنّ هذا الاحتمال مشروط بحصول اثنينيّة لا توجد إلا في العلم الحصولي والمفهومي: إحداهما: الصورة والمفهوم الذهني؛ والثانية: حقيقة وواقعيّة تحكي عنها تلك الصورة وذلك المفهوم، فإن تطابق الحاكي والمحكي كانت تلك الصورة وذلك المفهوم صادقاً وحقاً، وإلا كان كاذباً وباطلاً، ومثل هذه الأثنينيّة لا وجود لها في العلم الحضوري، فانكشاف الأمر دائر بين النفي والإثبات، أي أن الكشف إما موجود أو غير موجود، فإن وجد لم يتطرق إليه الخطأ والاشتباه، وإن الانكشافات التي يقال: إنها باطلة وغير صحيحة يراد منه عدم وجود الانكشاف أساساً، وأنه كان مجرّد إدعاء أو توهّم أو تخيّل للانكشاف، أو أنه كان كشفاً ناقصاً وغير مكتمل، وإلا فإنّ الانكشاف ـ بأي مقدارٍ تحقق ـ يطابق الواقع بذلك المقدار على نحوٍ تلقائي، ولا يعقل الخطأ بالنسبة إلى الوحي النازل على من ثبتت نبوّته في ما يخبر عنه من الأمور الاجتماعيّة والأرضيّة؛ إذ لو أمكن الخطأ على ما يكشف عن النبوّة ممّا يُعدّ معياراً لصحّة وبطلان سائر الانكشافات فكيف يمكن الاعتماد عليه والوثوق به، وكيف يكون كشفه عن المسائل الدينيّة البحتة،

مثل: صفات الله، وهي أعمق وأدق، غير قابل للخطأ، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى الانكشافات الدنيويّة؟ فأين مكمن الفرق بينهما، حتى تكون لأحدهما ضمانة وعصمة من الخطأ دون الآخر؟!

١١ـ عدم إمكان الخطأ في مجال الوحي والرسالة

أجل، لو تحدّث النبي عن أمر لا صلة له بالغيب، وكان خارجاً عن رقعة الرسالة والهداية، فهناك من ذهب إلى احتمال تطرّق الخطأ إليه، وهذا ما قصده بعض العلماء والعرفاء الذين أجازوا الخطأ على الأنبياء والمعصومين عليهم السلام في الأمور الدنيويّة، إلا أنّ هذا يخرج عن كونه وحياً أو إلهاماً، ويكون أجنبيّاً عن بحثنا؛ فالنبيّ والمعصوم إذا حصل على شيءٍ من طريق الغيب والوحي فهو علمٌ أسمى من العلوم البشريّة، ولا يقبل الخطأ، والمراد بالخطأ هو الخطأ الواقعي، بمعنى عدم مطابقة المراد الجدّي للواقع، لا ما يعدّه البشر خطأً، وهو ما يصطلح عليه حاليّاً بـ (تعارض العلم والدين)، والذي يحتاج بدوره إلى مساحةٍ أخرى من البحث في طول هذه المباحث. ونحن نعتقد أنّ الذي يمكنه الاتصال بما وراء الطبيعة، والحصول على العلوم والمعارف الدينيّة السّامية، يمكنه الحصول على العلوم والمعارف الدنيويّة من نفس المصدر بطريق الأولويّة؛ وذلك لعدم وجود حدّ بين هذين النوعين من العلوم والمعارف ليقال: إنّ النبي والمعصوم إنما يتوصّل إلى النوع الأول دون الثاني، وإن كان منصب النبوّة والرسالة يستدعي أن يوجّه النبيّ صلى الله عليه وآله الناس برؤية ملكوتيّة نحو الغيب، ويحررهم من ربقة التعلقات الماديّة والدنيويّة، فلا ينصبّ همّه على بيان شؤون هذا العالم وإعماره، خصوصاً وأنّ الناس بلحاظ توجههم إلى أمور دنياهم وتعلقهم بالماديات، وميلهم إلى تلبية حاجاتهم ورغباتهم المادية، يهتمون بها، من دون حاجة إلى توجيهٍ من النبيّ في هذه الشؤون.

١٢ـ اختلاف الخطأ الواقعي عن الخطأ في الفهم

بالالتفات إلى ما قيل فإننا نذهب إلى استحالة الخطأ الواقعي في الوحي، حتى بالنسبة إلى الموارد المحدودة المرتبطة بشأن هذا العالم، وأما ذلك الجزء الذي يعدّ خطأً من وجهة نظر

البشر، مثل: (السماوات السبع)، التي طبّقها بعض المفسرين السابقين على النظريّات القائمة على هيئة (بطليموس)، فهي في الحقيقة خطأ في الفهم، وتفسير خاطئ لها في مقام الكشف عن المراد الجدّي للمتكلم حدث بعد عصر النزول، وليس خطأ واقعاً في الوحي؛ ليقال: إنّ إحدى الطرق المتوّعة لدفع هذا الإشكال والتخلص منه هو القول بأنّ المعنى من الله، واللفظ من النبي صلى الله عليه وآله، إلى غير ذلك من الحلول الأخرى التي لا تقلّ فساداً عن القول بخطأ الوحي.

١٣ـ من ضمان تطابق الحقيقة والصورة

قد يقال: صحيحٌ أنّ الكشف والشهود علم حضوري بالحقيقة، ولا يمكن فيه الخطأ، ولكن لبّ الكلام أنه ما هي الضمانة لكون العلم الحصولي، والصورة والمعنى الذهني، الذي ينطبع في ذهن المكاشف بعد حالة الوحي، يطابق العلم الحضوري؟ وبعبارةٍ أخرى: ما الذي يضمن صحة تحوّل العلم الحضوري إلى علم حصولي ومطابقتها لبعضها، والتقاط الذهن للصورة الصحيحة عن الحقيقة المشهودة والعصمة في بيان معلوماته؟

هل ضمان التطابق في مقام الثبوت أو الإثبات؟

نقول في الإجابة عن هذا التساؤل: ما هو المراد من هذهِ الضمانة؟ هل المراد منها الضمان بلحاظ عالم الثبوت والواقع ونفس الأمر؟ أي أن السؤال في الحقيقة هو عن العلة والسبب في عصمته عن الخطأ، سواء أكانت تلك العلة وذلك السبب معلوماً لنا أو خافياً علينا؛ أو أن المراد من تلك الضمانة بلحاظ عالم الإثبات والعلم، وبالنظر إلى العلم بعدم خطأ المكاشف والموحى إليه في حكايته للحقيقة المنكشفة؟ أي أن السؤال عن ماهية ذلك الأمر الذي ندرك بواسطته عدم اشتباه وخطأ ذلك الشخص في ما أخبر به وحكاه؟ وبعبارة أخرى: هل السؤال عن علة ذلك الضمان أو عن دليله؟

إن كان المراد منه هو البحث عن علة الضمان بحسب عالم الثبوت والواقع، فجوابه كما تقدمت إليه الإشارة سابقاً هو أن المبدأ الغيبي، الذي يزيح الحجب من خلال كشفه المعنوي والصوري عن الحقيقة، هو الذي يلقي مفهوماً وصورة مطابقة لتلك الحقيقة على ذهن المبدأ القابل، وهو الشخص المكاشف والموحى إليه، ويبقيه

عنده، قال تعالى ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ﴾ [الأعلى:٦]، وفي الحقيقة إن ذلك المفهوم والصورة الذهنية هي الحقيقة المنكشفة من قبل المبدأ الغيبي، والتي ضعفت بسبب ارتفاع حالة الكشف والشهود، ورجوع المكاشف إلى حالته الاعتيادية، وفقدت أثرها الغيبي والخارجي المتحقق حالة الكشف، وتحولت إلى علم حصولي وصورة ذهنية ومفهوم، وهذا أمر وجداني يدركه المكاشف تلقائيّاً، كالأمور التي نراها في المنام؛ فنشعر بسعادة أو حزن، وتبقى في أذهاننا في اليقظة عنها صورة غير ذات أثر، ولكنها عين تلك الحقيقة المنكشفة لنا في المنام بالعلم الحضوري، أو الأشياء التي نشاهدها بأعيننا، ثم ندركها بعد إغماض أعيننا من خلال تصورها واستحضار صورها من مخزونات ذهننا وخيالنا، فالذي يتمّ إدراكه في الحالتين أمرٌ واحد بحسب الحقيقة، سوى أنّ الأوّل بسبب الحضور يكون عينيّاً وذا أثر، في حين يكون الآخر ذهنيّاً وعديم التأثير بسبب غيبته.

وعليه فإنّ الحقيقة المكتسبة بالكشف والصورة الذهنيّة المتحدة معها تكون عند مقام النبوّة الشامخ والعقل الكلي محفوظة من أن تطالها يد الوهم والخيال، وتكون مطابقة للواقع.

وللتوضيح أكثر حول هذه المسألة ينبغي الرجوع إلى مباحث العلم والوجود الذهني في كتب الفلسفة.

وإن كان المراد من ذلك السؤال البحث عن الدليل وسبيل العلم بعدم خطأ المكاشف في الحكاية عن الحقيقة التي يدعي أنه حصل عليها بالعلم الحضوري فجوابه: أما بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وآله والمعصوم عليه السلام المبحوث عنه في المقام فالدليل الذي أثبت عصمته هو الدليل الذي يثبت عدم خطئه في الحكاية عن الحقيقة المنكشفة له، وصدقه في الإخبار عنها.

١٤ـ حقيقة الوحي في القرآن الكريم

بعد أن قدمنا تحليلاً مجملاً عن معنى الوحي وحقيقته نشير إلى بعض الآيات والروايات ذات الصلة بهذا الموضوع، فنقول: إن كل من يتدبر بدقة في أسلوب القرآن الكريم يدرك أنه بألفاظه وتعابيره وحي وكلام الله النازل من ناحيته، وأن النبي

الأكرمﷺ هو المتلقي للوحي والمأمور بإبلاغه.

ونظراً إلى عصمته وأمانته التي تمّ أثباتها في محله فإنّه ﷺ ليس له في البين من دور سوى الوساطة في إبلاغ كلام الله، لا أن تكون ألفاظ القرآن من صنعه ﷺ ، وإليك بعض آيات القرآن الكريم:

١٤ـ١ـ عدم إطلاق القرآن على صرف معانيه

١ ــ يقول تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ * نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾[الشعراء: ١٩٢ـ١٩٥]، والمراد بالضمير في قوله: إنه وبه هو القرآن، وقوله: ﴿بِلِسَانٍ﴾ متعلق بـ ﴿نَزَلَ﴾، والقرآن اسمٌ للألفاظ الخاصة التي تتضمّن المعاني المخصوصة، ولا يقتصر القرآن على خصوص المعاني. ومما يؤيّد ذلك ويؤكده، ونزل على وزانه، قوله تعالى: ﴿ قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ ﴾ [النحل:١٠٢]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾[يوسف:٢]، وقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا ﴾[الرعد:٣٧]، وقوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ ٱلْوَعِيدِ ﴾[طه:١١٣]، وقوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا ﴾ [الشورى:٧]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾[الزخرف:٣]، وقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ * قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾[الزمر:٢٧ـ٢٨].

وتدلّ هذه الآيات أنّ القرآن بقالبه وألفاظه العربيّة إنما هو وحيٌ من الله نزل على النبيّ الأكرم ﷺ.

٢ ـ يقول تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴾[القيامة:١٨].

إنّ المخاطب في هذه الآية بقوله ﴿فَٱتَّبِعْ ﴾ هو رسول الله ﷺ ، وهي تدلّ بوضوح على أنّ الوحي والقرآن قد قرئ على النبي الأكرم ﷺ ، والقراءة من شؤون الألفاظ دون المعاني.

١٤ـ٢ـ عدم إطلاق التلاوة على صرف معاني القرآن

٣ ـ يقول تعالى: ﴿ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ ﴾[آل عمران: ١٠٨؛ الجاثية: ٦]

والتلاوة هي القراءة المتتالية والمتعاقبة، وقد أمر بها بالتفصيل، وقد وردت من عالم العقل والعقل البسيط والإجمالي للنبي صلى الله عليه وآله إلى فضاء خياله وعالم مثاله، فتليت هناك بالتفصيل، وقريب من هذا المعنى قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهَا أُمَمٌ لِّتَتْلُوَ عَلَيْهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾.

٤ ـ يقول تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ﴾ [النجم: ٣ـ٥].

وهذه الآيات صريحة في أنّ ما يبرزه النبي الأكرم صلى الله عليه وآله عن الله تعالى في قالب الألفاظ والعبارات ليس سوى الوحي الذي ألقيَ إليه، وقد علمه إياه جبرائيل، ولم يكن للنبي صلى الله عليه وآله أي دور في صبّ الوحي بقالبه اللفظي.

١٤ ـ ٣ ـ نسبة إنزال القرآن إلى الله دون النبي صلى الله عليه وآله

٥ ـ يقول تعالى: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ﴾[الأنعام:١٩].

ويدلّ اسم الإشارة على أنّ هذا القرآن، الذي بلغ الناس، لم يكن لإرادة النبي صلى الله عليه وآله واختياره أي دخل في صياغته وتصويره.

٦ ـ يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾[المائدة:٦٧].

تدلّ هذه الآية على أنّ الذي نزل من قبل الله على النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله هو الذي يجب أن يبلغه إلى الناس، لا ذلك الذي صاغه النبي صلى الله عليه وآله وهبط بمستواه ليناسب فهم الناس.

٧ ـ يقول تعالى: ﴿مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَىٰ﴾[طه:٢]

٨ ـ يقول تعالى: ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ﴾[الإسراء: ١٠٦]

٩ ـ يقول تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ﴾[مريم: ٩٧]

١٠ ـ يقول تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾[العلق:١]

١١ ـ يقول تعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰ﴾[الأعلى:٦]

١٢ ـ يقول تعالى: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾[المزمل: ٥]

١٣ ـ يقول تعالى: ﴿حم * وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ * إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[الزخرف: ١ـ٣]

هذه بعض الآيات التي وردت في هذا السياق، وبشكل عام فإنّ الآيات التي جاءت بلفظ (نزل) تدل على أن إنزال القرآن ليكون بمستوى فهم الناس لم يكن من قبل النبي ﷺ، وإنما هو أمر خارج عن حدود اختياراته، وقد تكفلت به جهة غيبيّة، ولذلك لا يمكن العثور على آيةٍ واحدةٍ تنسب إنزال القرآن للناس إلى النبي ﷺ أوعرفته كفاعل للوحي ومصدرٍ له.

ولو فرضنا جدلاً أنّ ألفاظ القرآن كانت من صنع النبي وصياغته، ومع ذلك قرأها للناس على أنها من قبل الله، يكون ـ والعياذ ـ بالله كاذباً؛ حيث نسب فعله إلى الله تعالى.

١٤ـ٤ـ دلالة الآيات المصدرة بلفظ (قلْ) على المدَّعى

وهكذا هي الآيات المصدّرة بأمر ﴿قُلْ﴾، حيث تأمر النبي ﷺ بإخبار الناس بما يُذكر بعدها، فإنها تدلّ على عدم تدخل النبي ﷺ في صياغة قوالبها اللفظيّة؛ إذ ليس من المنطقي أن يصوغ النبي ﷺ العبارة ثمّ يأمر نفسه بقولها.

ولو كان النبي ﷺ هو الذي صاغ ألفاظ الوحي، لكي يجعلها مناسبة لفهم الناس، فما معنى الحروف المقطعة التي تفتتح بها بعض السور والتي لم يرد حتى الآن تفسير قاطع بشأنها؟ فإذا قلنا بأن للألفاظ مبدأ غيبي أمكن القول بأنّ هذه الحروف من أسرار الله، وأنها رموز بينه وبين نبيّه، وفي غير هذه الصورة تبقى هذه الحروف مبهمة.

١٥ـ حقيقة الوحي في السنة الشريفة

وأما الروايات الواردة في هذا الموضوع فهي كالآتي:

١ ـ عن الإمام الرضا عليه السلام، في الجواب عن الفرق بين الرسول والنبي والإمام، أنه قال: «إنّ الرسول الذي ينزل عليه جبرائيل، فيراه ويسمع كلامه وينزل عليه الوحي، وربما رأى في منامه، نحو: رؤيا إبراهيم عليه السلام: والنبي ربما سمع الكلام، وربما رأى الشخص ولم يسمع؛ والإمام هو الذي يسمع الكلام ولا يرى الشخص»[٤].

وقريب من هذا المضمون الرواية الأولى والثالثة والرابعة من المصدر نفسه.

٢ ـ وروي أنه سأل الحارث بن هشام رسولَ الله ﷺ: كيف يأتيك الوحي؟

فقال: «أحياناً مثل صلصلة الجرس، وهو أشدّ عليّ، فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال؛ وأحياناً يتمثل ليّ الملك رجلاً فيكلمني، فأعي ما يقول»(٥).

ويتضح من هذه الروايات ونظائرها أنّ النبي الأكرم ﷺ لا يتدخل في صياغة القوالب اللفظيّة للوحي، بل إن الألفاظ كالمعاني تصل إليه عن طريق مبدأ غيبيّ، وأن القول بأنّ النبيّ فاعل للوحي يستلزم، مضافاً إلى ما تقدم من محذور اجتماع النقيضين، محذور التقليل من شأن وقداسة الوحي، وذلك أنّ النبي وإن كان قد بلغ مقام ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾، إلا أنه لم يبلغ المقام المطلق للحقّ تعالى، ولم يصل إلى مرتبة وجوده اللامتناهي، ولن ينالها أبداً، وطبعاً لا تكون للوحي المستند إليه تلك القداسة والنزاهة وعلو المرتبة الثابتة للوحي المستند إلى الله تعالى، ومن هنا كان أصحاب النبيّ الأكرم ﷺ يسألونه أحياناً: «هل ما تقوله هو عن الله أو من عندك؟»، فإن قال لهم: بل هو من عند الله وأنه وحيٌ كانوا يذعنون له طائعين، وإلا وجدوا في الأمر سعة لأنفسهم، وأشركوا النبي في آرائهم.

الهوامش

(١) الشواهد الربوبيّة، المشهد الخامس، الشاهد الأول، الإشراق السادس.

(٢) الفتوحات المكيّة، الباب ١٦٦.

(٣) فصوص الحكم، فصّ الشيء.

(٤) أصول الكافي ١: ١٧٦، كتاب الحجّة، باب الفرق بين الرسول والنبي والمحدّث، الحديث ٢.

(٥) صحيح البخاري، بدء الوحي، ح٢؛ صحيح مسلم، قريب من هذا المعنى، باب عرق النبي في البرد وحين يأتيه الوحي ٤: ١٨١٦، الحديث٨٧.

الوحي، مفهومه وحدوده

مناقشة لانحرافات سروش

الشيخ ناصر مكارم الشيرازي(*)

ترجمة: حسن مطر

نظرية سروش ومعارضة النصوص الدينية

إن هذا النوع من الآراء لا ينسجم ـ قطعاً ـ مع النصوص الإسلامية، وخاصة القرآن الكريم منها، بل ويُعد جرأة كبيرة على القرآن والنبي الأكرمﷺ، وتشكيكاً بالقرآن وقدسيته، سواء علم بذلك صاحب هذا الرأي أو لم يعلم، وهنا ألفت انتباه القارئ الكريم إلى الأمور الضرورية الآتية:

١ ـ إن مصدر هذا التفكير المنحرف أمران:

أولاً: الغوص في الأفكار الصوفية المفرطة، والتأثر بمقالة الصوفيين في مسألة (الحلول والاتحاد)، كما يلوح من العبارات المتقدمة، حيث يظهرون وجود النبيﷺ مفعماً بذات الله، وأمثال ذلك.

الثاني: العجز عن تفسير بعض آيات القرآن الكريم، كالآيات التي تتحدث عن السماوات السبع، ورجوم الشياطين، وما شابه ذلك، وتصوّر عدم انسجامها مع العلوم الحديثة.

وهذا النوع من التفكير شبيه بمن يرى زاوية جدار لقصر مهيب منحرفة، وذلك بسبب حول في عينيه، فيعمد إلى معالجة ذلك بتقويض القصر من أسسه ودعائمه!

(*) أحد مراجع التقليد في إيران، مفسّر بارز ومعروف، لديه كتابات ومساهمات ثقافية متنوّعة.

٢ ـ إن القول بعدم كون القرآن الكريم كلام الله مباشرة ـ والعياذ بالله ـ تكذيب للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله، وذلك:

أولاً: هناك عشر آيات من القرآن تقول: ﴿تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ [الواقعة: ٨٨]، و﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَـٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ﴾[الزمر:١]، إلى غيرهما من الآيات.

وإذا كان القرآن منبثقاً من ذات النبي صلى الله عليه وآله فكيف ينسبه إلى الله صراحة، ألا يعدّ ذلك تكذيباً لرسول الله صلى الله عليه وآله ؟!

وهل مجرد كون النبي مخلوقاً لله يسوّغ له التعبير بـ ﴿تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾؟ وإذا كان الأمر كذلك فأي مانع يمنعنا من نسبة جميع أشعار ابن الفارض والخواجة حافظ الشيرازي وسعدي والمولوي إلى الله تعالى، حيث إن الله خلقهم أيضاً! وهل يستحيل على الله أن ينزل الوحي على نبيه مباشرة؟

وثانياً: هناك العشرات من الآيات التي تصرّح قائلة: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَـٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾، أو ﴿كِتَـٰبٌ أَنزَلْنَـٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَـٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾، أو قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾.

فهل تنسجم هذه الآيات مع كون القرآن منبثقاً عن النبي، وهل يعقل أن يصدر النبي الأوامر لنفسه أو يهدد نفسه؟

وثالثاً: ورد في أكثر من ثلاثمائة موضع من القرآن إصدار الأمر إلى النبي صلى الله عليه وآله بعبارة: ﴿قُلْ﴾، فهل يصح للنبي توجيه الخطاب والأوامر إلى نفسه بمثل هذا التعبير؟! إن أدنى تأمّل في آيات القرآن لا يبقي مجالاً للشك في كون القرآن هو كلام الله الذي أنزله على رسوله، لا أنه من بنات أفكار النبي، كما أن النبي ليس مجرد لاقطٍ صوتي، بل هو شخصية عظيمة استحقت أن تحمل الوحي الإلهي إلى جميع أفراد الإنسانية.

ورابعاً: كثيراً ما كان يحدث أن يتأخر الوحي؛ فيقع النبي صلى الله عليه وآله تحت ضغوط الأعداء، كما في حادث تغيير القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة، حيث قال تعالى: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ انتظاراً للوحي، وها هو الوحي ينزل في الوقت الذي تقرره السماء ﴿فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا﴾، فهل كان النبي في هذا الموقف ينتظر أن يوحي لنفسه؟ إن هذا الرأي أقرب إلى المزحة منه إلى الحقيقة!

وخامساً: نجد أن الله تعالى يأمر النبيﷺ بدعوة المخالفين إلى المباهلة إذا لم ينصاعوا إلى الحق، وذلك في قوله: ﴿فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْاْ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰذِبِينَ﴾، فهل يأمر النبي نفسه بالمباهلة. وأصرح من ذلك أن جماعة اقترحت على النبي أن يغيّر القرآن ولا ينتقد أصنامها، فنزل قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِٕ نَفْسِيٓ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ إِنِّيٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾.

وعليه فنحن أمام خيارين لا ثالث لهما، فإما أن نؤمن بمضمون هذه الآيات الواضح والصريح في نسبة القرآن إلى الله مباشرة، أو أن نقف في صف مشركي مكة ـ والعياذ بالله ـ حيث قالوا: ﴿أَفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا﴾! وحاشا نبينا أن يفتري على الله وهو الأمين المؤتمن.

٣ ـ إن التعبير القبيح بكون فصاحة القرآن تتأثر بحالات النبي المتغيرة، فحينما يكون النبي في أرقى مستوياته الروحية تتسم آيات القرآن بأعلى درجات الفصاحة، وبعكس ذلك إذا تدنى المستوى الروحي يهبط مستوى الفصاحة، يضع الكثير من علامات الاستفهام على قدسية القرآن، وينزله إلى مستوى القصائد، التي تتقلب بين القوة والضعف؛ تبعاً لمزاج الشاعر، فحينما يكون مزاجه رائقاً ينشد أفضل الأشعار، وبعكسها إذا كان مزاجه على غير ما يرام فيكون شعره ضعيفاً أو ركيكاً!

٤ ـ وأقبح من ذلك ما يقال من تأثر القرآن بالحياة العربية في بيان الأمور المتعلقة بالمعاد ونعيم الجنة، ممثلاً لذلك بقوله تعالى: ﴿حُورٌ مَّقْصُورَٰتٌ فِي ٱلْخِيَامِ﴾، حيث لا واقعية لها إلا في مخيلة النبيﷺ بسبب تأثره بطريقة الحياة القبلية والعشائرية!

في حين أن هذه التشبيهات القرآنية إنما هي لتقريب الأذهان، وليس من الضرورة أن تكون خيام الجنة هي بعينها خيام سكان البوادي، ولست أدري أيّة قيمة وأيّ اعتبار يبقى للقرآن من خلال هذا الكلام، ولماذا يسمح هؤلاء لأنفسهم بأن يجروا على ألسنتهم كل ما يحلو لهم دون التدبر في نتائج ما يقولون؟!

٥ ـ والأقبح من كل ذلك ويدعو إلى الاستياء نسبة الخطأ إلى القرآن الكريم والنبي الأكرمﷺ في ما يتعلق بالعلوم غير الدينية، حيث يقال: بما أن علم النبي في المسائل الطبيعية لم يكن ليتجاوز علم معاصريه، فعليه يمكن أن تتصف العلوم التي

تحدّث عنها القرآن بالخطأ بعد أن يثبت تطور العلوم التجريبية خلافها.

إذا احتملنا ـ والعياذ بالله ـ الخطأ، ولو في آية واحدة من القرآن الكريم، فهل يمكن لشخص أن يثق بسائر الآيات الأخرى، وعليه كيف يسمح من يدعي الإسلام لنفسه أن يتجرأ على القرآن بمثل هذه النسبة، دون تدبّر في آثارها المشؤومة؟

يؤكد كبار علماء الشيعة على عصمة النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام من الأخطاء حتى قبل النبوّة والإمامة، كي لا تزول ثقة الناس باحتمال صدور الخطأ عنهم، وعليه يمكنك تخيل مدى الاختلاف بين هذين المنهجين.

بل الأمر على العكس من ذلك، فإننا لا نجد القرآن متخلفاً عن العلوم، وإنما نجده في الكثير من الآيات متقدّماً على علوم عصره، فأولاً: قال تعالى: ﴿لَّا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾.

وثانياً: من الجدير الالتفات إلى أنه حين نزول القرآن كانت هيئة بطليموس هي السائدة في الأوساط العلمية آنذاك، والتي تقول: إن (الشمس) و(القمر) ثابتان في كبد السماء، في حين أثبت القرآن الكريم وفقاً للآية ٤٠ من سورة (يس) أن الشمس والقمر يجريان في السماء، وليسا بثابتين: ﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ ولم تثبت هذه الحقيقة إلا بعد مضي ألف سنة.

مضافاً إلى أن هيئة بطليموس ترى الأرض مركز العالم، وأنها ثابتة وغير متحركة، في حين أن القرآن يرى لها حركة سريعة وصامتة شبيهة بحركة السحب، حيث يقول: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾. والذين يتصورون أن هذه الآية تتحدث عن أمور ستقع قبيل يوم القيامة مخطئون تماماً؛ لأن الآية تتحدث عن نظم وإتقان الكون، دون اضطرابه وزعزعته.

إن حركة الأرض لم تثبت إلا بعد ألف سنة من نزول القرآن، وعليه كيف يجيز البعض لنفسه، بمجرد تصور عدم انسجام بعض الآيات القرآنية مع ما توصل إليه العلم الحديث ـ في حين أن الأمر ليس كذلك، كما أثبتاه في التفسير ـ فيقول بكل وقاحة وصلف بخطأ القرآن والنبي وهو القرآن الذي يصفه النبي بقوله: «لا تحصى عجائبه، ولا تبلى غرائبه»، ووصفه الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة بقوله:

«فيه ربيع القلب وينابيع العلم»!

إننا نشهد حالياً هجمة شرسة من العالم الغربي موجّهة ضد القرآن والنبي الأكرمﷺ، عمادها التشهير والافتراء والشتائم، فما هو السبب الذي يدعو بعض المنتسبين إلى الإسلام لتكرار أقوال أعداء الإسلام بهدف التشكيك بقداسة النبي والقرآن؟!

وعلى كل حال يجب عليه التوبة من مقاله، وأن يجدّ في التعويض عن زلته، ونسأل الله الهداية وحسن العاقبة للجميع.

نظرية وحيانية ألفاظ القرآن الكريم

أدلة وبـراهين

د. إبراهيم كلانتري[*]

مدخل

إنّ ألفاظ القرآن الكريم من بين الأمور المهمّة التي تناولها المفسرون والمختصّون في مجال العلوم القرآنيّة منذ القدم بالبحث والتحقيق، ولا يزال البحث قائماً حولها إلى يومنا هذا. والسؤال هو: هل الألفاظ القرآنية قد أنزلت على النبيّ الأكرمﷺ من قبل الله تعالى، كما هو الحال بالنسبة إلى محتواها ومضمونها؟ أو أن الذي نزل على الرسولﷺ وحياً ليس سوى المحتوى القرآني، أما القالب اللفظي فإنما صاغه شخصُ رسول اللهﷺ أو جبرائيل عليه السلام؟

وقبل الدخول في بيان الرؤى المطروحة في هذه المسألة، ونقدها وبحثها، نذكر أولاً الافتراضات المحتملة فيها، ومن ثمّ نعمد إلى بحثها وتحليلها. ويبدو أن بالإمكان تصوّر خمسة فروض حول هذه المسألة، وذلك على النحو الآتي:

١ ـ إنّ ما نزل على النبيّ الأكرمﷺ مجرد المعاني ومعارف القرآن السماوية، وقد قام النبيﷺ بصياغة تلك المعاني والمعارف، وصبّها في قوالبها اللفظيّة، ورتبها في سياق الكلمات والجمل، وقام بنقلها إلى الناس[1].

٢ ـ إنّ معاني القرآن ومعارفهِ السّامية نزلت من عند الله سبحانه وتعالى، إلا أنّ جبرائيل الأمين عليه السلام قام بصياغة ألفاظها وكلماتها، ومن ثمّ أنزلها على قلب رسول

(*) أستاذ جامعي، وعضو الهيئة العلمية في جامعة الزهراء عليها السلام في طهران.

الله[٢]ﷺ.

٣ ـ إنّ ما نزل على رسول اللهﷺ ليس سوى الألفاظ والكلمات والجمل، وقد توصّل النبي الأكرمﷺ من خلالها إلى معانيها ومعارفها السّامية[٣].

٤ ـ إنّ الألفاظ والمعاني القرآنيّة معاً هي من قبل رسول اللهﷺ، وما إسناد القرآن إلى الله تعالى إلا لأنه قد أعدّ النبيّ الأكرمﷺ ليكون منبعاً لصدور مثل هذه الألفاظ والمعاني[٤].

٥ ـ إن القرآن بمجموعه من الألفاظ والكلمات والجمل والمعاني والمعارف السامية هو من عند الله تعالى، وقد تلقاها رسول اللهﷺ بأجمعها من الله عزوجل، ونقلها إلى الناس بتمامها، دون أن يكون له أدنى تدخلٍ في تلك المعاني والألفاظ[٥].

النظريات الإسلامية في ألفاظ القرآن الكريم

من خلال بحث الآراء في باب ألفاظ القرآن يتضح أنّ بعض الافتراضات الخمسة المتقدمة لم يقل به أحدٌ من العلماء في مجال التفسير والعلوم القرآنية، ومن بين تلك الإفتراضات هناك ثلاثة فقط تم تلقيها بالاهتمام والقبول، وقد ذكر الزركشي في هذا الباب الآراء الثلاثة الآتية المنطبقة على تلك الافتراضات:

الرأي الأول: إنّ معاني القرآن ومعارفه قد نزلت بقالبها اللفظي، وهذه الجمل من عند الله تعالى، ولم يكن لجبرائيل والنبي الأكرمﷺ من دورٍ سوى الوساطة في إبلاغ هذه الرّسالة السماويّة إلى الناس، وهذا هو الافتراض الخامس.

الرأي الثاني: إنّ ما صدر عن الله تعالى ليس سوى المعاني والمعارف القرآنيّة، وقد نزلت هذه المعاني بواسطة جبرئيل على النبي الأكرمﷺ الذي صبّها في قالب الألفاظ والجمل، وقام بعرضها على المؤمنين، وهذا هو الافتراض الأول.

الرأي الثالث: تمّ إلقاء المعاني والمعارف القرآنيّة على جبرائيل؛ فقام بصياغتها في قوالبها اللفظيّة، وعرضها على النبي الأكرمﷺ[٦]، وهذا هو الافتراض الثاني.

وإنّ الزركشي ـ وإنْ لم يسمّ قائلاً لأيٍّ من الآراء الثلاثة المتقدّمة، ولكن يبدو من خلال كلامه الذي ذكرهُ قبل التعرّض لهذه الأقوال أنّ أبناء العامّة مطبقون على الرأي

الأول، حيث قال: «واعلم أنه اتفق أهل السنة على أنّ كلام الله منزّلٌ، واختلفوا في معنى الإنزال، فقيل: معناه إظهار القرآن، وقيل: إنّ اللهَ أفهمَ كلامهُ جبرائيل وهو في السماء، وهو عالٍ من المكان وعلمه قراءته، ثمّ جبرائيل أدّاهُ في الأرض، وهو يهبطُ في المكان»(٧).

كما اكتفى السيوطي بنقل الآراء الثلاثة المتقدّمة، واختار الرأي الأوّل منها، وأقام عليه الأدلة(٨).

كما يتضح من كلام الزرقاني الدقيق والبديع في هذا الباب أن هذه الآراء الثلاثة هي المطروحة بين العلماء، وأما الافتراضان الثالث والرابع فلم يقل بهما أحد، أو لم يحظيا بتأييد يُذكرُ من قبل أحدٍ من العلماء(٩).

ويبدو من كلام العلامة الطباطبائي رحمه الله أنّ هناك من يقول بالإفتراض الرابع، وهو كون الألفاظ والمعاني من صنع شخص النبي الأكرم، من الافتراضات الخمسة المتقدمة، ولكنّ العلامة عدّه سخيفاً، ولم يسمّ قائله، قال: «وأسخف منه قول من قال: إنّ القرآن بلفظه ومعناه من منشآت النبي صلى الله عليه وآله، ألقته مرتبة من نفسه الشريفة تسمّى الروح الأمين، إلى مرتبةٍ منها تسمّى القلب»(١٠).

ومن بين هذه الافتراضات والآراء المذكورة في موضوع ألفاظ القرآن لم يحظ باهتمام عموم المسلمين والعلماء والمفكرين في الحوزات العلميّة سوى رأيين، حيث حظيا منذ البداية وحتى الآن بالسهم الأكبر من البحوث والتحقيقات، ولرعاية الاختصار سنكتفي بالتعرّض إلى هذين الرأيين، تاركين تفصيل القول فيهما إلى المصادر الأخرى.

١ـ نظرية سماوية الألفاظ والمعاني، الأدلة والشواهد

كان الرأي السائد بين المسلمين منذ أن عرفوا الوحي السماوي إلى يومنا هذا قائماً على أساس أنّ القرآن الكريم بجميع ما فيه من المعارف السّامية والمضامين الإلهية المسبوكة في قوالبه اللفظية وجمله وتراكيبه المعهودة قد نزل على رسول الله صلى الله عليه وآله، الذي قام بدوره كوسيطٍ بين خالق الكون والبشر باستلام هذه الرّسالة الإلهيّة، وإبلاغها إلى الناس دون أدنى زيادةٍ أو نقيصة. ويتمتع هذا الرأي بحصانةٍ برهانية، وتأييداتٍ قرآنية، حتى تلقاه المسلمون بوصفه من ضروريات الدين، وادّعى عليه الإجماع كثيرٌ من

المفكرين[١١]. إن السعي الحثيث الذي بذله رسول اللهﷺ لحفظ القرآن الكريم من أيّ تحريف وتغيير، وتوظيف عدد من المؤمنين لكتابة آيات القرآن وتثبيتها بدقة، وتعليم الآيات للحاضرين من المسلمين فور نزولها، وإرسال جماعات تبليغية لغرض تعليم القرآن لسائر المسلمين في المناطق البعيدة والنائية، وتأكيده على حفظ القرآن وقراءته بشكل متواصل، لدليلٌ على أنّ ألفاظ القرآن الكريم وجمله وتراكيبه، كمعارفه ومعانيه السّامية، نابعة من معين العلوم الإلهيّة التي لا تنضب.

وقد قامت سيرة المسلمين وسلوكهم العملي في التعاطي مع القرآن الكريم على إثبات هذه الحقيقة، فكما سعى المسلمون إلى فهم معارف القرآن ومفاهيمه السماوية، وتصدّوا لنشوء أيّ إنحرافٍ في هذا المجال، سعوا بنفس الوتيرة والنسبة إلى تعلم ألفاظ القرآن وأساليبه التركيبيّة، وبنية متنه الظاهريّة، والوصول إلى أسلوبه البديع ووجوه الفصاحة والبلاغة، وإيقاعه الموزون أيضاً. وقد كانت الجهود الواسعة التي بذلها علماء المسلمين بشأن البنية الظاهريّة والأسلوب الكلامي في القرآن يقوم قبل كلّ شيءٍ على إيمانهم واعتقادهم بسماويّة ألفاظ القرآن الكريم. وإنّ البحوث الكثيرة حول ظواهر القرآن الكريم، وإمكان فهمه وتفسيره، وترجمته إلى سائر اللغات، وجمعه وتدوينه وكتابته، وتواتره عبر العصور وعدم تحريفه، ناشئة بنحوٍ من الأنحاء عن الاعتقاد بسماويّة هذا الكتاب شكلاً ومضموناً. إن الاعتقاد بسماويّة ألفاظ القرآن وبنيته الظاهرية من العمق والرسوخ في وجدان المؤمنين بحيث كان القرآن عندهم على الدوام نصّاً مقدّساً يحظى باحترامهم الخاص، وأفردوا له موضعاً مخصوصاً يرفعه على جميع النصوص البشريّة.

وقد أقيمت أدلة كثيرة على سماويّة ألفاظ القرآن وبنيته الظاهريّة، وفي ما يأتي نشير إلى بعضها:

١ ـ يعلنُ القرآنُ صراحة أنه كلام الله تعالى[١٢]، وإنما تصح نسبة الكلام إلى قائله، وتكون منطقيّة ومعقولة، إذا كان لذلك القائل دورٌ أساسٌ في اختيار وتنظيم الكلام وصياغة جمله وتراكيبه[١٣]. وأما إذا قامَ بتلقين بعض المفاهيم لشخص، ثمّ قام ذلك الشخصُ بصبِّ تلك المفاهيم في قوالب لفظيّةٍ عمد إلى اختيارها بنفسه، فعندها

سينسب الكلام إلى هذا الشخص، ولن تكون نسبتها إلى الملقن منطقيّة ومتعارفة أبداً[(١٤)].

٢ ـ لا شك في أنّ الجزء الأعظم من إعجاز القرآن يعود إلى بنيته الظاهريّة وأسلوبه البديع والمنفرد في بابه. إن بلاغة القرآن وفصاحته الفريدة، والتي أطبق العلماءُ في فنون الكلام العربي على كونها من الوجوه الإعجازيّة للقرآن، ناظرة إلى تركيبته الظاهريّة. وإنّ رسالة القرآن في التحدّي، والتي تدعو الجميع إلى الإتيان بمثل القرآن، إنما ترمي إلى الإتيان بمثل قالبه اللفظي، حيث تقول: إذا كنتم في شكّ من سماويّة هذه الألفاظ والقوالب المتضمّنة للمعارف القرآنيّة السّاميّة فاتوا بألفاظ وقوالب أخرى مشابهة لهذه الألفاظ، من باب المعارضة ولإثبات دعواكم. إن هذا التحدّي، وعجز المشركين عن الإتيان بمثله، لدليل على أنّ البنية الظاهرية للقرآن وأسلوبه البياني هو من عند الله تعالى[(١٥)]، ولم يكن هناك دخل لكلام أيّ شخصٍ آخر، حتى النبيّ، في صياغته. قال الزرقاني في بيان هذا الدليل: «إنّ الإعجاز منوطٌ بألفاظ القرآن، فلو أُبيحَ أداؤه بالمعنى لذهبَ إعجازه، وكانَ مظنة للتغيير والتبديل»[(١٦)].

٣ ـ هناك آيات كثيرة تدلُّ بوضوح على سماويّة ألفاظ القرآن وتركيبة نصّه العربي، ومنها:

﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ ﴾ [الزخرف: ٣ـ٤].

﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [يوسف: ١٢].

﴿ وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِسَانًا عَرَبِيًّا لِيُنْذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَى لِلْمُحْسِنِينَ ﴾ [الأحقاف: ١٢].

حيثُ تنسب هذه الآيات تركيبة القرآن وألفاظه العربيّة إلى الله سبحانه وتعالى صراحة، ومن الواضح أن (اللسان) و (العربية) لا ربط لهما بالمضمون أبداً؛ إذ هما من أوصاف الألفاظ والبنية الظاهرية للنص.

وهناك آيات أخرى تدلّ بوضوح على عدم تدخل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في صياغة ألفاظ القرآن، وتبعيّته المحضة للوحي الإلهي في ذلك، ومنها:

﴿قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِٕ نَفْسِيٓ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾ [يونس: ١٥].

﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣ـ٤].

﴿وَٱتْلُ مَآ أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ وَلَن تَجِدَ مِن دُونِهِۦ مُلْتَحَدًا﴾ [الكهف: ٢٧].

ومضافاً إلى الآيات المتقدّمة، فإنّ الآيات التي تصرّحُ بقراءة القرآن وتلاوته وإلقائه على النبيّ الأكرمﷺ تدلُّ أيضاً على موضوع بحثنا، وإليك بعض الأمثلةِ منها:

﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا﴾ [الفرقان: ٣٢].

﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ * فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٧ـ١٨].

﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ [المزمل: ٥].

ومن الواضحُ جداً أنّ (الترتيل) و(القراءة) و(إلقاء القول) تعود بأجمعها إلى الألفاظ والعبارات، ولا يمكن أن تكون لها أية نسبةٍ مع محتوى الكلام ومضمونه، ومن خلال التمعّن والتدقيق في الآيات المتقدّمة، وكثيرٍ من الآيات التي تبين كيفية نزول الوحي على النبي الأكرمﷺ، لا يبقى أيُّ مجالٍ للترديد في أنّ ألفاظ القرآن وتركيبته الظاهريّة وأسلوبه البياني كمضمونه ومحتواه السامي ومعارفه الساطعة، قد نزل من عند الله سبحانه على سفير الوحي والرّسالة، وأنّ دور جبرائيل والنبي الأكرمﷺ لم يكن سوى الوساطة في تلقي هذا الوحي، وإبلاغه إلى الناس.

٤ ـ إن الاختلاف الواضح بين تركيبة النص القرآني الظاهري والكلمات والأحاديث المنقولة عن النبي الأكرمﷺ، والذي لم ولن يخفى عن أيّ عالم متعمّقٍ في فنون الكلام، لدليلٌ آخر على سماوية ألفاظ القرآن الكريم وكلماته. وإن العرب الذين عاصروا النبي الأكرمﷺ، وعاشوا معه لسنوات عديدة، وتعرفوا على أسلوبه البياني بشكلٍ كاملٍ، وجدوا أنفسهم لدى سماع أولى آيات الوحي فجأة أمام محيطٍ من المضامين محمولٍ في قوالب وألفاظ لا قبلَ لهم بها، ووجدوا أنفسهم أمام أسلوبٍ أسمى من جميع الأساليب التي صدعَ بها الإنسان، فأذعنوا جهاراً بسماويتها، ومنهم من أعلن عن

إسلامه فور سماعها، وقدّمَ نفسهُ رخيصة في سبيله، ومنهم من سلك ـ رغم اعترافه الصريح بحقيقة الأمر ـ طريق العناد والعداوة، فكان جزاؤه الخلود في الظلمات الأبديّة[١٧].

وقد قال الزرقاني حيث أدرك قوّة هذا الدليل، تحت عنوان «أسلوب القرآن وأسلوب الحديث النبوي»:

«ولقد كان العربُ يعرفون نبيّ الإسلام، ويعرفون مقدرته الكلامية من قبل أن يوحى إليه، فلم يخطر ببال منصفٍ منهم أن يقول: إنّ هذا القرآن كلام محمد؛ وذلك لما يرى من المفارقات الواضحة بين لغة القرآن ولغة الرسول صلى الله عليه وآله»[١٨].

كما أكّد القرآن الكريم التمايز بين كلام النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وآيات الوحي، ويمكن في هذا الشأن الرجوع إلى الآية ١٦من سورة يونس.

٥ ـ إن معارف القرآن وحقائقه ومحتواه من العظمة والعمق والسعة بحيث تفوقُ طاقة الإنسان على حملها، ويستحيل عليه الإحاطة بجميع تلك المعارف السماوية بشكل كامل، ويعجز عن وضعها في قوالب لفظية. وقد صرّح القرآن بعظمة الوحي، حيثُ قال: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ [المزمل:٥]، ومن جهةٍ أخرى يعرّفُ النبيّ الأكرم على أنه إنسانٌ كسائر البشر، ولكن يوحى إليه من قبل الله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ۖ فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ [الكهف: ١١٠].

إنّ النبي الأكرم الذي هو إنسانٌ كسائر البشر إنما يمكنه ـ من خلال انشراح صدره[١٩]، وطهارته من جميع الخبائث والأرجاس[٢٠] ـ أن يحمل وحي السماء بما له من العظمة والعمق، ويبلغه إلى الناس دون زيادةٍ أو نقيصة. وإن إلباس الحقائق السماوية العظيمة والمحتوى الرباني العميق واللامتناهي لباس الألفاظ والكلمات، كما هو خارجٌ عن قدرة الإنس والجن[٢١]، كذلك هو خارجٌ عن قدرة شخص النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أيضاً.

وقد تمسك جلال الدين السيوطي بهذا الدليل لإثبات سماويّة ألفاظ القرآن الكريم، حيثُ قال: «وإنّ تحتَ كلّ حرفٍ منه معانيَ لا يُحاط بها كثرة فلا يقدرُ أحدٌ أن يأتيَ بدلهُ بما يشتملُ عليه»[٢٢].

إذاً نستنتجُ من الأدلة المتقدّمة بوضوحٍ أن ألفاظ القرآن وكلماته وبنيته الظاهريّة

هي كمحتواه ومضامينه السّامية ومعارفه السّاطعة، وحيٌ إلهيٌّ أُنزل على الرسول الأكرمﷺ بواسطة أمين الوحي جبرائيل، وأبلغه النبيﷺ إلى الناس دون زيادة أو نقيصة، وأن ما عُرّفَ للناس على أنه القرآن منذ عصر نزوله والعصور التي تلته إلى يومنا هذا، وتعمّت المجتمعات البشريّة على الدوام بحضوره السّاطع، هو وحيٌ إلهيٌّ بجميع كلماته وحروفه، وقد خوطب به جميعُ الناس في كافة الأعصار والأمصار على السّواء[٢٣].

٢ـ نظرية سماوية مفاهيم القرآن، وبشرية ألفاظه

يذهب الرأي الثاني إلى أنّ ما أُوحيَ إلى النبي الأكرمﷺ من قبل الله عزوجل ليس سوى المعارف والمضامين القرآنيّة العميقة، والتي لولا الوحي لم يكن بإمكان البشر معرفتها، إلا أنّ إلباس تلك المضامين بالقوالب اللفظيّة قد تمّ من قبل رسول الله ﷺ شخصياً.

وفي حدود علمي فإن جذور هذا الرأي تعود إلى القرن الهجري الثالث؛ إذ صدع به ابن كلاب[٢٤] المتكلم المعروف، حيث كان في مقدمة المنظرين لمذهب الأشاعرة، ويرى في ما يتعلق بكلام الله أنه من صفات الذات، وقديم بقدمه وغير مخلوق، ومضافاً إلى هذا الرأي، الذي تلقته الأشاعرة بالقبول، له رأيٌ آخر حول القرآن وسائر الكتب السّماويّة الأخرى، وهو أنّ كلام الله القديم لم يتمّ تدوينه في مصحف وكتابٍ مدوّن، ودليله على ذلك «أن الرسم والتعبير العربي أو العبري لكلام الله مغاير لعين كلام الله، وإن القرآن الكريم رسمٌ وتعبيرٌ عربيّ لكلام الله وليس عينه»، ولذلك فهو يذهبُ إلى حدوثِ ظاهرة تعبيرية تحمل سمات اللغة العربية أثناء نزول الوحي القرآني على مسامع النبيّ الأكرمﷺ[٢٥].

كما أنه يرى أن محدوديّة الكلام العربي أدّت إلى محدوديّة كلام الله أثناء نزوله، مما طبعه بصبغة بشريّة، ومن هنا لا يمكن الاعتقاد بأن القرآن هو كلام الله سبحانه وتعالى[٢٦].

إن هذه الرؤية الخاصّة بابن كلاب حول ألفاظ القرآن وعباراته، وإن واجهت

هجوماً عنيفاً من قبل كبار العلماء، من قبيل: القاضي عبد الجبّار، وأبي الحسن الأشعري في القرن الرابع والخامس، وابن تيمية في القرن السّادس، ولكنها لا تزال إلى يومنا هذا حاضرة بين العلماء في مجال العلوم وتفسير القرآن بوصفها رؤية نادرة. وإن ذكر هذا الرأي إلى جانب الرأي الأوّل، وهو الرأي السائد والذي عليه إطباق المسلمين في القرون الإسلاميّة الأولى، في أمّهات المصادر، مثل: البرهان للزركشي، والإتقان للسيوطي، ومناهل العرفان للزرقاني، ونقلها عن العلماء السابقين، دليل على حضور هذه الرؤية المتواصل في مجال الفكر الديني، وخضوعها للبحث والدراسة المتواصلة، وإن لم تسمّ هذه المصادر المتقدّمة قائلاً بهذه الرؤية. ويبدو أن هذا الرأي قد حظي في القرن الأخير باهتمامٍ وإقبالٍ أكبر، إذ يسعى بعض الكتاب المجددين، من خلال الانحياز لهذه الرؤية، إلى تعزيزها والترويج لها.

وهناك من العلماء، كشاه وليّ الله دهلوي(٢٧)، وسير سيد أحمد خان الهندي(٢٨)، والسيّد أمير علي الهندي(٢٩)، والذي كان لكلّ واحدٍ منهم دورٌ في نهضة الإصلاح الديني في شبه القارّة الهنديّة، من ذهب إلى أنّ ما نزل على رسول الله صلى الله عليه وآله هو المعاني والمعارف القرآنيّة فقط، وأن القوالب اللفظية والبنية الظاهرية للقرآن من صياغة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله.

وكذلك يمكن الوصول إلى هذه الرؤية من خلال بعض كتابات الكاتب المصري الدكتور نصر حامد أبو زيد(٣٠). كما يقرّ بعض الكتاب الذين يذهبون إلى المساواة بين الوحي والتجربة الفرديّة لشخص الرسول بهذه الرؤية، سواءٌ أشعروا بذلك أم لم يشعروا.

نظرية بشرية الألفاظ القرآنية، دراسة ونقد

إنّ أنصار هذه الرؤية لم يقدّموا أي دليلٍ منطقيٍّ على إثبات مدعاهم، واكتفوا بطرح دعواهم فقط، وربما أمكن العثور على المستند الأساس لهذه الدّعوى في بعض آيات القرآن الكريم، حيث صرّحت بعض الآيات بنزول الوحي على قلب النبي صلى الله عليه وآله، وإنّ نزول الوحي على القلب بنحوٍ طبيعي لا يفتقر إلى استعمال الألفاظ والعبارات(٣١)، وتلك الآيات هي:

١ - ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلۡأَمِينُ * عَلَىٰ قَلۡبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُنذِرِينَ﴾[الشعراء: ١٩٣-١٩٤].

٢ـ ﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾[البقرة: ٩٨].

وبالاستناد إلى هاتين الآيتين يكون القلب المبارك لرسول الله ﷺ محلاً لنزول الوحي، وإن إدخال أمرٍ في القلب لا يحتاج إلى استخدام القوالب اللفظية والتعبيريّة؛ فإنّ استعمال الألفاظ إنما يصار إليه لإيصال المطالب إلى الأذن، التي تعدّ من الحواس الظاهريّة للإنسان.

ويبدو أن الأدلة الخمسة المتقدّمة في إثبات الرأي الأول كفيلة بإبطال الرأي الثاني أيضاً.

ومن جهة أخرى فإن الاستدلال بالآيتين المتقدّمتين لإثبات الرأي الثاني مردود؛ وذلك:

أوّلاً: إن الأدلة التي تقدّمت لإثبات الرأي الأوّل تحدّثت بصراحةٍ عن سماويّة الألفاظ القرآنيّة، والبنية العربيّة للقرآن، و(التلاوة)، و(إلقاء القول)، مما يعتبر بأجمعه من خصائص البناء الظاهري للمتن، وتبعيّة النبي الأكرم ﷺ المحضة للوحي الإلهي وعدم تدخله في تبديله أو تغييره. وفي بعض الآيات نُسبتْ عربيّة القرآن إلى الله مباشرة[٣٢]. وعليه لابدّ من تفسير الآيات التي تثبت نزول الوحي على القلب بشكلٍ ينسجم ويتناغم مع الكمّ الهائل من الآيات القرآنيّة التي تثبت سماويّة الألفاظ القرآنية.

ثانياً: إنّ سماويّة القرآن وعباراته، والبنية العربيّة للقرآن الكريم، ليس فيها أيّة منافاة لنزول القرآن على قلب الرسول الأكرم ﷺ؛ وذلك لأنّ القرآن الكريم وجميع العلماء الذين يذهبون إلى سماويّة الألفاظ لا يرون نزول الوحي مسألة ماديّة أو حسيّة، فإنّ نزول المعارف والمفاهيم السماوية الرفيعة في قالب الألفاظ والعبارات واللغة العربية، وإن أكّدها القرآن، واعتقد بها المؤمنون قاطبة من حين نزول الوحي إلى يومنا هذا، إلا أنّ هذا لا يستلزم أن يكون الوحي قد تحقق بأدواتٍ حسّية متعارفة، كالفم واللسان من قبل المتكلم، والأذن من ناحية السامع، فكما أنّ الوحي من مقولة العلم الحضوري[٣٣] فكذلك قوالبه وتركيباته الظاهريّة يمكن أن تكون من مقولة العلم الحضوري أيضاً. ولا يمكن ادعاءُ أنّ الوحي من مقولة العلم الحضوري في حين أنّ قوالبه والبنية الظاهريّة لتحققه من نوع الأدوات التي يتمّ توظيفها في العلم الحصولي. وعليه كما تعرض المفاهيم والمعارف السماويّة الرفيعة في عملية تحقق الوحي من بحر العلوم الإلهيّة اللامتناهي على

وجود النبيّ الأكرم بالنحو الحضوري، فتتسع على أثره الآفاق الوجوديّة المباركة للرسول صلى الله عليه وآله، فيتصل ببحر العلوم الإلهيّة، تنعكس في الوقت ذاته القوالب والعبارات والبنى الظاهريّة بما يتناسب وتلك المفاهيم والمعارف العميقة، كمرآةٍ على صفحة وجوده، وإنّ هذه القوالب المطبوعة في وجود النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله هي التي تمكنه من عرض الوحي على العالمين دون أدنى تغيير من زيادة أو نقيصة.

وعلى هذا الأساس لا يكون هناك تعارضٌ أو تنافٍ بين الآيات التي تعرّفُ قلب النبي الأكرم صلى الله عليه وآله بوصفه محلاً لنزول الوحي والآيات التي تثبت سماويّة الألفاظ القرآنيّة، بل إنّ جميع الآيات القرآنيّة تكمّلُ وتتمّمُ بعضها.

وقد أكّد العلامة الطباطبائي رحمه الله على الإجابة المتقدّمة ضمن ردّ الرأي القائم على نسبة الألفاظ القرآنيّة إلى الرسول صلى الله عليه وآله، وذلك عند تفسير الآيتين ١٩٣ و١٩٤ من سورة الشعراء، واللتان تصرّحان بنزول الوحي على قلب رسول الله صلى الله عليه وآله، حيثُ يرى أنّ القلب في الآية المذكورة عبارة عن النفس الإنسانيّة الشاعرة والمدركة والمنيرة، ويرى أنّ نزول الوحي على القلب في الآية المذكورة ناظرٌ إلى كيفيّة تلقي الوحي واستلامه من قبل النبي صلى الله عليه وآله، ويصرّحُ بأنّ تلقي الوحي كانَ يتمّ من قبل نفسه الشريفة دون تدخلٍ من حواسّه الظاهريّة، فقد كان النبي صلى الله عليه وآله يرى مَلك الوحي ويسمع كلامه دون أن يستخدم في هذه الرؤية والسّماع السمعَ والنظرَ وحواسّه الظاهريّة[٣٤].

ثالثاً: بعد أن ذكر القرآن الكريم نزول القرآن الكريم على قلب الرسول صلى الله عليه وآله في الآيتين ١٩٣ و١٩٤ من سورة الشعراء أردف ذلك قائلاً: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾، الأمر الذي يؤكّدُ عدم منافاة نزول الوحي على القلب لوحيانية الألفاظ القرآنية وبنيته الظاهريّة.

وعليه لا يمكن للآيات التي ترى قلب الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله محلاً لنزول الوحي الإلهي أن تكون مستنداً مقبولاً للرأي الثاني، ومن هنا يكونُ هذا الرأي مجرّد دعوى لا تقوم على أيّة دعامةٍ علميّة أو برهانٍ رصين[٣٥].

الهوامش

(١) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٥: ٣١٧، حيث ذكر هذا الافتراض بوصفه واحداً من الافتراضات المطروحة في هذا البحث.

(٢) الزركشي، البرهان في علوم القرآن ١: ٢٩١، حيث ذكر هذا الافتراض، ولم يذهب إليه.

(٣) محمد تقي مصباح اليزدي، قرآن شناسى ١: ٩٣، حيث اكتفى بمجرّد ذكر هذا الافتراض.

(٤) الميزان في تفسير القرآن ١٥: ٣١٧، حيث ذكره العلامة الطباطبائي رحمه الله كأحد الافتراضات المتصوّرة، وأما هو فيذهب إلى الافتراض الخامس.

(٥) المصدر السابق.

(٦) البرهان في علوم القرآن ١: ٢٩١.

(٧) المصدر السابق.

(٨) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ١: ٥٨ـ٥٩.

(٩) الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن ١: ٤١ـ٤٢.

(١٠) الميزان في تفسير القرآن ١٥:٣١٧.

(١١) مناهل العرفان في علوم القرآن ١:٤٤؛ البرهان في علوم القرآن ١:٢٩٠؛ معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١:٢١١؛ الشهرستاني، مفاتيح الأسرار ومصابيح الأبرار ١:٦٠.

(١٢) قال تعالى في الآية ٦ من سورة التوبة: ﴿**وإنْ أحدٌ من المشركين استجاركَ فأجرهُ حتى يسمعَ كلام الله**﴾، وهكذا ورد التعبير بكلام الله في الآية ٧٥ من سورة البقرة، والآية ١٥ من سورة الفتح.

(١٣) التمهيد في علوم القرآن ١:٢١٠.

(١٤) المصدر السابق؛ مناهل العرفان في علوم القرآن ١:٤٤.

(١٥) قرآن شناسي، ١:٩٣؛ التمهيد في علوم القرآن ١:٢١٠ـ٢١١، وقد عقد المؤلف في الجزء الخامس من هذا الكتاب بحثاً تفصيليّاً حول الأسلوب البياني للقرآن.

(١٦) مناهل العرفان في علوم القرآن ١:٤٤.

(١٧) التمهيد في علوم القرآن ٤:٢٨ـ٢٩.

(١٨) مناهل العرفان في علوم القرآن ٢:٢٣٥.

(١٩) الانشراح: ١.

(٢٠) الأحزاب: ٣٣.

(٢١) الإسراء: ٨.

(٢٢) الإتقان في علوم القرآن ١:٥٩.

(٢٣) إنّ لصدر المتألهين رحمه الله كلاماً جميلاً بشأن حكمة نزول المعارف الإلهيّة السّامية في قالب الألفاظ

والحروف، راجع: مفاتيح الغيب: ١٠ و١١، طهران، مؤسسة التحقيقات والدراسات الثقافية، الطبعة الأولى، عام ١٣٦٣ش.

(٢٤) أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان البصري، المتكلم المعروف، وقد عاش في القرن الهجري الثالث، وكان من الذين دوّنوا معتقدات السلف في علم الكلام، ثم سار على نهجه رجالٌ من قبيل أبي الحسن الأشعري فأسس (المذهب الأشعري في علم الكلام)، وقد كان ابن كلاب من المعارضين المبرزين لمذهب الاعتزال، وكتب في نقض آرائهم بعض المصنفات، ولم يضبط تاريخ وفاته بدقة، ولكنهم ذكروا أن وفاته قد حدثت بعد عام ٢٤٠هـ ق. وقد كان لآراء ومعتقدات ابن كلاب الكلامية أثر كبير في تكوين الكلام الإسلامي، وقد بحث من تلاه من المتكلمين آراءه بجدّية وكان فيهم من تبناها ومن عارضها، وعرف أتباعه بالكلابية، دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، ج٤، طهران، الطبعة الأولى، عام ١٣٧٠هـ ش، بإشراف السيد كاظم البجنوردي.

(٢٥) محمد مهدي الشبستري، هرمونتيك كتاب وسنت: ١٢٦، طهران، طرح نو، ١٣٧٥هـ ش.

(٢٦) المصدر السابق.

(٢٧) بهاء الدين الخرّمشاهي، التفسير والتفاسير الجديدة: ٦٨.

(٢٨) المصدر السابق.

(٢٩) علي أصغر الحلبي، تاريخ الثورات الدينيّة المعاصرة: ١٤٨.

(٣٠) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن: ١٨ـ ١٩، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، عام٢٠٠٠م.

(٣١) السيد أبو الفضل مير محمد الزرندي، تاريخ وعلوم القرآن: ٤٥، قم، دفتر انتشارات إسلامى، الطبعة الثانية، ١٣٦٩هـ ش.

(٣٢) من قبيل الآيتين ٣و٤ من سورة الزخرف، والآية ٥ من سورة يوسف.

(٣٣) محمد تقي مصباح اليزدي، راهنما شناسى: ٢٦ ـ ٢٧، قم، مركز إدارة الحوزة العلمية، الطبعة الأولى، ١٣٦٧هـ ش.

(٣٤) الميزان في تفسير القرآن ١٥:٣١٧.

(٣٥) للاطلاع أكثر حول سماويّة الألفاظ القرآنيّة راجع: فصلنامه پژوهشهاى قرآنى، العدد ٢١ـ٢٢، مقالة بهذا العنوان لموسى الحسيني؛ وكذلك تاريخ وعلوم القرآن: ٣٨ ـ ٤٦.

نظرية بشرية الوحي والقرآن

فكرة بوذية مرفوضة

أ. حميد رضا مظاهري يتربي(*)

ترجمة: السيد حسن الهاشمي

سروش ومفارقة الطروحات والمستوى العلمي

منذ سنوات والدكتور سروش يردد أموراً مبهمة وغير مفهومة بشكل جيد، ويبدو أن الأفكار التي يطرحها بشأن الإسلام جديدة، ولم يسبقه إليها غيره.

إن ما يثير دهشتي هو أن المستوى العلمي لسروش أكبر من أن يتورّط في سوء فهم حول هذه المسائل، كالبحث في خلق القرآن، والذي بحثه المسلمون منذ القدم، إلا أن أساس الموضوع كان شيئاً آخر، حيث كان الكلام يدور حول القرآن، وهل هو مخلوق لله أو هو أزلي؟ ورواياتنا المروية عن أئمتنا عليهم السلام تقول بخلق القرآن من قبل الله، وأما كونه من صنع النبي فهو بديهي البطلان، وقد أقيمت لذلك أدلة واضحة في علم الكلام، ولست بوارد التعرض لها هنا.

إذا تم بيان الكلام بشكل منطقي أمكن التساؤل عن انعكاساته المنطقية، وأما إذا أطلق الكلام على عواهنه، ومن دون أن يصبّ في إطار علمي، فلن يمكن التكهن بانعكاساته إلا من قبل المتكلم نفسه، وأما لو تابع شخص هذه الأقوال منطقياً فإن الأمر ينتهي به إلى إنكار حجية الوحي والنبوة، والخروج من الإسلام، بل ومن كل دين. ونحن نقطع بأنه لا يريد الوصول إلى هذه النتائج، وعلى مستوى معرفتي فقد كان شخصاً متديناً.

(*) باحث في مؤسسة (فرهنگ وأنديشه إسلامي) للدراسات والأبحاث.

بعض العقائد الباطلة نتيجة بعد نفسي

يحدث أحياناً ـ كنتيجة لبعض المشاكل والكوارث ـ أن يختل الاتزان الذهني. وقد شهدنا لذلك أمثلة بين طلاب الجامعات والأساتذة الكبار، من ذلك أن أحد الأساتذة المحترمين والمتدينين، والذي كان على درجة علمية فريدة، فقد ابنه في حادثة سير، فبقي لفترة طويلة في صراع نفسي، أدى به إلى التشكيك في عدل الله ورحمته الواسعة، فلم تكن آراؤه منطقية، ولكنها تعود في جذورها إلى خلفية نفسية وعاطفية، وبعد مضي فترة ـ وبسبب ما يتمتع به من إيمان قلبي وتواضع في مراجعة علماء الدين ـ تخلّص من شكوكه، وعاد أكثر أيماناً من ذي قبل، حتى أجد في نفسي رغبة في الاقتداء بصلاته.

تأثر سروش بالبوذية

بعد أن ذاقت المجتمعات الغربية ويلات الإلحاد والبعد عن الدين والمعنويات كثرت التيارات العرفانية المنبثقة عن البوذية وغيرها من الديانات القديمة الأخرى، وبدأ الغربيون بالعودة إلى أحضان الدين، وقد أبدى الكثير منهم ميلاً نحو القراءة الجديدة عن البوذية، حيث لا وجود فيها للاعتقاد بالله والوحي والنبوة، ويتلخص الأمر في الإنسان، وأن بإمكان كلّ شخص أن يكون (بوذا)، وأن بلوغ قمة المعنوية والروحية يعود إلى تجربة إنسانية محضة، وأن الإنسان إنما يصل إلى النور والوعي المعنوي من قبل نفسه، وليس من قبل حقيقة أقوى وأفضل وراء شخصيته الباطنة.

إن الخصيصة البارزة للبوذية، والتي مكنتها من أن تفتح لنفسها منفذاً إلى الحضارة الغربية، هي محورية الإنسان، ويبدو أن هناك في إيران من أخذ يبدي ميلاً نحو هذه الاتجاه، وفي هذا الاتجاه ينبثق العرفان من نفس الإنسان، فهو كل شيء، وليس الله الذي هو الأول والآخر والظاهر والباطن.

لست أدري ما هو منشأ كلامه القائل: «إن هذا الإلهام ينبثق من نفس النبي، وإن نفس كل فردٍ هي نفس إلهية»، ولكن هناك تشابه كبير بينه وبين الأفكار البوذية والبوذية الحديثة. إن الإسلام يرى للإنسان روحاً إلهية تمكنه ـ من خلال الإيمان والعمل الصالح ـ من إعادة هذه النفحة الإلهية والنور الإلهي إلى أصله. وفي هذه

العودة يغدو الإنسان مرآة لأنوار الحق، ويؤمن بعدميته، ويرى كلّ الوجود لله، ويرى نفسه مغموراً بعلمه ونوره ورحمته وقدرته اللامتناهية، ويدرك أن كل شيءٍ من الله، بما في ذلك وجود الإنسان نفسه، ويقرّ بعبوديته المطلقة لله تبارك وتعالى.

يرى العرفان الإسلامي أن تجاوز النفس والوصول والاتصال بالحقيقة العليا هو المصدر للعلوم العرفانية، وأن كل مَنْ يتحرّر من أسر هواه يقترب من أصل الوجود والكمال بمقدار درجة تحرره، وتزداد إدراكاته العرفانية. وإن العرفاء يسمون هذه المدركات، التي هي نوع من انكشاف الغيب، بالنبوة، فالنبوّة من الإنباء وبلوغ حقيقة الخبر، وأدرك العرفاء أن الانكشاف التام الذي حصل عليه النبي محمدﷺ يختلف عن الانكشاف الحاصل لسائر العرفاء والسالكين، ومن هنا فرّقوا بين النبوة التشريعية، التي يختصّ بها رسول اللهﷺ، والسالكين، ومعيار الانكشاف الإنبائي هو الكشف المحمدي، ومن هنا قالوا: «كل استنتاج باطني مخالف للشريعة المحمدية هو استنتاج شيطاني وباطل».

فقدان دعوى بشرية القرآن للامتداد التاريخي في الموروث الإسلامي

وعليه لا يستند الكلام المتقدّم إلى أي مستند في التاريخ الإسلامي الفكري، كما انه ليس إبداعاً علمياً منطقياً مستدلاً يعتدّ به، مضافاً إلى انه لا يعدّ كشفاً وشهوداً وفقاً للميثولوجيا العرفانية؛ وذلك لأن أبسط طالب يعلم أن الله قد حفظ كتابة من أن تطاله يد الإنسان، ولو كان ذلك الإنسان بحجم النبي الأكرمﷺ، قال تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ * فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾.

وفي ما يتعلق بالتفوق العلمي للنبي الأكرمﷺ على أهل زمانه نقول: في العرفان الذي يبلغ الاتصال فيه بالله حدّ النبوّة، بل وحتى الإمامة، يتجرد الإنسان فيه من جميع الأهواء النفسية، ويتحول إلى كتلة من العلم الإلهي اللامتناهي، وما علوم عصرنا عن الكون إلا بمقدار ورقة في محيط العلم الإلهي. إن جزءاً كبيراً من علوم عصرنا لا تعدو كونها نظريات سيثبت المستقبل بطلانها، وإن المقدار المنكشف من الواقع قد سبق بيانه في العلم الإلهي، وجرى على ألسنة المعصومين عليهم السلام، حيث إن

علمهم من علم الله، ونورهم من نور الله. إن كلام رسول الله وحي، وإن كلام المعصومين ـ بتبع النبي ـ ينبع من الوحي الإلهي، ولا يقولون شيئاً من عند أنفسهم؛ لأنّ كل ما للعبد إنما هو من الله وإليه.

حاجة الإنسان إلى الوحي والنبوة

رغم تمتع الإنسان بروح إلهية، ولذلك تدعوه فطرته إلى الانحياز لله، نجد أن الله خلقه مختاراً، وجعل من النفس الإنسانية معتركاً يتنازعه الملائكة التي تدعوه إلى الخير والشيطان الذي يدعوه إلى الشر، وقد تغلب النبي برحمة الله على الشيطان، وقد منّ الله بهذه النعمة على العالمين، قال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ لِتُخۡرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾، وإن الارتباط بالوحي والنبوّة يؤدي إلى غلبة العقل وملاك الخير على شيطان النفس.

إن حبل القرآن الذي يتم التمسك به من خلال اللجوء إلى إدراك معانيه التي بينها أهل البيت عليهم السلام لا يوضّح الطريق إلى الله فحسب، وإنما يسير به في ذلك الطريق قدماً حتى بلوغ الغاية، وإن الذين ينتصرون في هذا المعترك الداخلي، ويغدو وجودهم مفعماً بنور الله وعلمه، سيتدفق القرآن الكريم من وجودهم، ويتجلى كلام الله الذي هو معشوقهم في مرآة قلوبهم، وإن الذين شاهدوا صاحب هذا الكلام بعين يقينهم يدركون أكثر من غيرهم أن هذا إنما هو كلام الله، ويبدأون بالانتهال من معين معانيه الإلهية اللامتناهية، ويشاهدون فيه كل لحظة إطلالة جديدة لمحبوبهم الأزلي، ومن هنا قال الإمام علي عليه السلام: «لقد تجلى الله في كلامه».

بشرية القرآن، تهمة لم يشهدها التاريخ!!

د. يحيى يثربي(*)

ترجمة: حسن مطر الهاشمي

تقع الكتب السماوية الموجودة بين أيدينا على قسمين مختلفين:

أما القسم الأول فيشتمل على التوراة والأناجيل (الكتاب المقدس بعهديه العتيق والجديد)، وليست من إنشاء الأنبياء، وإنما هي تقريرات تاريخية كتبها الآخرون حول حياة الأنبياء وسيرهم وأقوالهم. وإن أتباع هذه الكتب من اليهود والنصارى لا يعتبرون هذه الكتب وحياً إلهياً، وإنما هي تقريرات لنشاط الأنبياء وبعثتهم، فإنجيل يوحنا كتبه يوحنا، ورسائل بولس، التي هي جزء من الإنجيل المقدس، كتبها الرسول بولس، وعليه لا أحد من أتباع هذه الأديان يعتبر الكتاب المقدس كلاماً نبوياً، وإنما هو بمنزلة كتب السيرة التي كتبت حول النبي الأكرمﷺ، مثل: سيرة ابن هشام، وغيرها.

والقسم الآخر يتمثل في القرآن الكريم، والقرآن ليس كلام النبي، ولا هو عملية تأريخية كتبها الآخرون كبيان لسيرة نبي الإسلام، وإنما هو نص إلهي أنزله جبرائيل نجوماً على النبي الأكرمﷺ، ولم ينشئ النبي أيّاً من آياته، وهذا ما أيده القرآن مراراً.

هذا ولم يسبق أن ادّعى هذا الأمر أيّ من الأديان والمذاهب الموجودة، وإنّ القرآن وحده هو النص الإلهي الموجود، قد صرّح القرآن بوجود كتب سماوية سابقة، إلا أن

(*) أستاذ جامعي، وعضو الهيئة العلمية في جامعة طهران، ورئيس قسم الفلسفة في معهد الثقافة والفكر الإسلامي.

أتباع تلك الديانات قد عمدوا إلى تحريفها وإبدالها بكتابات خطتها أيديهم.

إن أسلوب القرآن لا يشبه الأشعار العربية بأيّ وجه من الوجوه، ولم يدع أحد حتى الآن أنّ القرآن نوع من الشعر، وحتى لو أخذنا الشعر بمعناه المنطقي فمع ذلك نجد القرآن يعرف نفسه بوصفه (برهاناً) ، وليس شعراً، أو عملاً من هذا القبيل.

ولو أخذنا الشعر بمعناه الجاهلي، واعتبرناه من قبيل (سجع الكهان)، فإنه، وإن عمد أعداء الإسلام إلى اعتبار السور المكية من هذا النوع من الأشعار، إلا أن القرآن رفض هذه التهمة في الكثير من الآيات.

وعليه ربما أمكن إنكار القرآن بالمرّة، ولكن لا يمكن اعتباره من إنشاء النبي صلى الله عليه وآله، أو الذهاب إلى أنه تجربة شعرية، بينما نجد أن جزءاً من الكتاب المقدس هو من نوع الشعر، وهذا ما يعترف به اليهود والنصارى أنفسهم.

ولم يدّع أحد حتى الآن أن القرآن من صنع النبي، وإن ما ذهبت إليه المعتزلة من (خلق القرآن) لا يعني أنه من إنشاء النبي محمد صلى الله عليه وآله، فالمعتزلة والأشاعرة متفقون على أن القرآن كلام الله، غير أنهم يختلفون في حدوثه وقدمه.

فالأشاعرة يقولون: بما أن القرآن كلام الله، فهو صفة له، فلا بد أن يكون قديماً مثله؛ أما المعتزلة فإنهم ـ رغم إيمانهم بأن القرآن كلام الله ـ وفقاً لمقتضيات الزمان والمكان يرون أنه مخلوق وحادث، فهو كسائر الوجودات بالرغم من كونه كلام الله، فهو حادث، وليس بقديم.

إن منهجي في الحياة يقوم على عدم التدخل في المسائل العلمية إذا اتخذت منحىً سياسياً وحزبياً؛ ولا أرى من الصلاح أن يغدو العلم والتحقيق سلاحاً بيد الجهلة، لإثارة الضجيج والضوضاء.

سروش لم يعد مصلحاً دينياً

الشيخ علي رضا قائمي نيا(*)

ترجمة: السيد حسن علي مطر

مدخل

لم أعثر في كلام الدكتور سروش على جديد، وإن كان فحوى الكلام مختلفاً إلى حدٍّ ما، حيث بدا أكثر وضوحاً وصراحة، ولكن ليس هناك شيءٌ جديد، حيث سبقه إلى ذلك بعض المثقفين، من أمثال: نصر حامد أبو زيد، ومحمد أركون، وقد تأثر سروش بأمثال هؤلاء العلماء.

وقد سبق للدكتور سروش أن ذكر هذه الأمور في كتاب «بسط تجربة نبوي»، ولذلك لا نرى شيئاً جديداً.

إن ما يدعيه سروش من أن لكلامه جذوراً في القرون الوسيطة من التاريخ الإسلامي، ما هو إلا قراءة خاطئة للتاريخ، حيث لم يظهر ـ ولو عالم واحد من علماء الفريقين ـ طوال التاريخ الإسلامي من قال بأن ماهية القرآن ليست إلهية، وإنما كان الاختلاف حول أمور أخرى، وحتى المعتزلة، الذين هم أصرح من الأشاعرة في هذا المجال، كانوا يذهبون إلى نزول القرآن من عند الله تعالى، وعليه فقد كان هناك إجماع إسلامي عبر التاريخ على أن القرآن الكريم هو كلام الله.

وقد كان الاختلاف في كلمات القرآن، هل هي كلمات الله تبارك وتعالى بعينها، أو هي كلمات تفوّه بها النبي صلى الله عليه وآله، أو هي كلمات جبرائيل عليه السلام، وكانت

(*) باحث في فلسفة الدين والكلام الجديد، رئيس قسم نظرية المعرفة في مؤسسة الثقافة والفكر الإسلامي، كانت له مساهمات عديدة في نقد نظريات عبدالكريم سروش.

هذه الآراء الثلاثة هي المطروحة، إلا أن الجميع يتفق على أن مضمون القرآن من الله، واختلفوا في طريقة أداء هذا المضمون في إطاره اللفظي.

وقد ذهب جميع العلماء المسلمين طوال التاريخ إلى كون القرآن معجزة، وهذا ليس أجنبياً عن المضامين القرآنية، ولذلك بذلوا دقة عالية في تحاليلهم القرآنية، فلو كان القرآن كلام النبي لم تكن هناك حاجة إلى النظر للقرآن بمثل هذه الرؤية، واعتباره معجزة، فالقرآن إنما يكون معجزة بوصفه كلام الله.

الجذور والخلفيات المسيحية لأفكار سروش

إن لأفكار سروش جذوراً مسيحية، وهذا شيءٌ لا يمكن إنكاره، إذ يختلف في أفكاره حتى عن أفكار نصر حامد أبو زيد وأركون، حيث يذهب الدكتور سروش إلى القول بأن ماهية الوحي تجربة دينية، وتعود جذور هذه العقيدة إلى أديان مثل المسيحية، دون الإسلام، الذي يولي (الكلمة) أهمية كبيرة جداً في عملية الارتباط بالله تعالى.

خطأ المستنيرين في عدم التمييز بين الشهود والتجربة الدينية

هناك خطأ كبير يرتكبه المستنيرون، فإنهم حيث وجدوا العرفاء قد ذهبوا إلى اعتبار الوحي نوعاً من الشهود، ذهبوا إلى كون الشهود نوعاً من التجربة الدينية في حين أن التجربة الدينية مصطلح مستحدث، وإنما تظهر أهمية التجربة الدينية فيما لو خفّ بريق الارتباط الكلامي وضعف المفهوم الديني.

وعليه فقد حصل خلط بين رأي العرفاء وموقف المستنيرين، حيث ذهبوا إلى اعتبار الشهود تجربة دينية.

مضافاً إلى أنّ الكثير من كلمات العرفاء يلوح منها أن بإمكان العارف بلوغ مقام النبوّة، مما أدى إلى حدوث خلط لدى المستنيرين، فتصوروا أن بإمكان كل شخص أن يبلغ مقام النبي، وينزل عليه الوحي، في حين أن الوحي مفهوم منحصر على إرادة الله، وليس هو داخل في مجال اختيارات الإنسان، وليس بوسع العارف مهما بذل من جهد أن يبلغ مرحلة ينزل عليه الوحي فيها.

عندما نقارن كلمات الدكتور سروش بأقوال نصر حامد أبو زيد نجد أقوال نصر حامد أقرب إلى السنة الإسلامية من كلمات سروش وذلك لما لكلمات سروش من ماهية مسيحية، حيث تكونت في المناخ البروتستانتي، وهي بعيدة كل البعد عن الثقافة الإسلامية.

ابتعاد المستنيرين عن البحوث القرآنية

الإشكال الآخر الذي يؤخذ على المستنيرين في إيران بعد الثورة هو ابتعادهم عن مناخ البحوث القرآنية، فكل من يقرأ مؤلفات الدكتور سروش يدرك بوضوح غياب البحوث القرآنية، في حين أن مؤلفات المستنيرين قبل الثورة، من قبيل: المهندس بازرجان، زاخرة بالتحقيقات القرآنية.

إن كل فكرة تحتاج في بقائها إلى الارتباط بالقرآن بنحوٍ من الأنحاء؛ وذلك لأنّ القرآن محور لجميع الأفكار الإسلامية عبر التاريخ، ولكن حينما ندقق في أفكار المستيرين، من أمثال: الدكتور سروش، نجدها خارجة عن المباحث القرآنية، وأضحت البحوث ـ على حدّ تعبيره ـ خارج الإطار الديني، وليست لها أدنى علاقة بالبحوث القرآنية، بل وربما تصرح بمعارضتها للقرآن.

ومن هنا كان الدكتور سروش بحاجة إلى وثيقة وسند يجعله في غنىً عن الرجوع إلى القرآن، فصرّح ببشريّة القرآن، وإذا كان القرآن بشرياً؛ فلن يصلح سنداً للتعويل عليه، وعليه تعد كلمات الدكتور سروش إجراءاً وقائياً لما قد يرِد عليه في المستقبل، وأرى أنه بذلك قد خرج من الإطار العام للتفكير الإسلامي، ولم يعد بالإمكان عدّه مصلحاً للتفكير الإسلامي.

ما هي التجربة الدينية؟

تعني التجربة الدينية أن النبي يلاقي الله، فيخرج من هذا اللقاء بمعلومة جديدة فيعمل على تقريرها، وإن هذا التقرير بشري، وإن الوحي ـ الذي هو تلك التجربة ـ ليس له شكل كلامي، وإن النبي هو الذي يصوغه في قالبه اللفظي، هذه هي دعوى الدكتور سروش. وقد ذهب الأشاعرة، وليس المعتزلة (حيث يتصور الدكتور سروش

خطأ أن المعتزلة لديهم بحوث مشابهة لآرائه)، إلى أنه لا يمكن لله أن يظهر في قالب لفظي؛ ولذلك يرسل المضمون إلى النبي ليقوم بدوره بتحويله إلى ألفاظ، وإن هذا القالب اللفظي لا يختلف عن المضمون الإلهي.

في حين أن التجربة الدينية لهذا الإطار اللفظي لا تشرح هذه المضامين، وإنما هي مجرد تقرير لفظي.

مضافاً إلى أن التجربة الدينية تفرض محدوديات أخرى على القرآن، كذهنية النبي، وشخصيته، وثقافة عصره، وما إلى ذلك مما طرح في الفترة المعاصرة، وليس لها أي وجود في كلام الأشاعرة؛ وذلك لمخالفة الأشاعرة للرأي القائل بتأثير ثقافة العصر على القرآن.

رأي الشيعة في ما يتعلق بالوحي

قال الغزالي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُۚ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [الشورى: ٥١]: هناك ثلاث طرق لإرسال الوحي إلى النبي؛ الأول: حالة خفية غير معروفة يتصل بها الله مع النبي مباشرة فيوحي إليه؛ الثاني: أن يكلمه الله من وراء حجاب، كما كلم النبي موسى عليه السلام، الثالث: أن يرسل رسولاً إلى النبي، وهذا الرسول هو جبرائيل، الذي يتوسط في إيصال الوحي من الله إلى النبي.

ويذهب الشيعة إلى أن الوحي ارتباط لفظي، وأن ألفاظ القرآن هي عين كلمات الله، وليس فيها شيء من رسول الله، وهذا ما تثبته آيات القرآن نفسها.

ويختلف الشيعة في رأيهم عن المعتزلة في أن المعتزلة يذهبون إلى أن الله يحدث الأصوات الطبيعية، في حين لا يذهب الشيعة إلى هذه المحدوديات، ويقولون بأن الله تعالى يمكنه إحداث الارتباط في نفس النبي، ويكون هذا الارتباط لفظياً، ولذلك يذهب الشيعة إلى اختلاف الوحي القرآني عن الأنحاء الأخرى من الوحي؛ فإن الله مثلاً أنزل الكتاب على النبي موسى على شكل ألواح، في حين أنزل الوحي على النبي محمد صلى الله عليه وآله في قالب لفظي، ولم يقتصر في ذلك على مضمون الوحي، بل وكان يُتلى على مسامع النبي.

اختلاف المعرفة الدينية عن قراءة الدين

إن المعرفة الدينية التي يعرضها الدكتور سروش ليست معرفة دينية، بل هي قراءة دينية؛ وذلك لأن المعرفة الدينية لها جذور في النصوص الدينية، وتحاول تقييمها من الداخل، أما القراءة الدينية فهي نوع قراءة لا ربط لها بالدين، وتدرس الظاهرة الدينية من الخارج، ويقوم فيها قارئ الدين بإبداء آرائه طبقاً لظنونه.

هجران الدراسات القرآنية في الحوزات والجامعات!!

لقد فقدت البحوث القرآنية مكانتها، سواء في الحوزات العلمية أو بين المستنيرين، إلى حدٍّ ما، فلقد كنا نشهد في السابق دورساً تفسيرية متنوّعة، في حين يندر أن نجد من يهتم بالبحوث القرآنية حالياً.

وأعتقد أنه بعد ظهور الأساليب الجديدة ستشهد النشاطات التفسيرية تحوّلاً في هذا المجال، ولكن بشرط التفات العلماء إلى هذه البحوث، وحصول الرؤية الجادة تجاه القرآن.

وفي هذا المضمار يبدو المستشرقون أكثر نشاطاً من الحوزات العلمية، وقد عمدوا إلى نشر كتب أكثر في مجال القرآن، وللأسف الشديد لم نلحظ بَعْد «تفسير الميزان» تفسيراً جديداً في الحوزات الشيعية، يمكنه فتح مناخ جديد.

ومن الطبيعي في ظل هذه الغربة التي يشهدها القرآن أن يظهر مستنيرون بعيدون كل البعد عن القرآن ليملأوا هذا الفراغ، وهذا هو السرّ في فشلهم.

شطحيات سروش

هل كفر سروش أم أخطأ؟

أ. محمد نصر الأصفهاني (*)

ترجمة: السيد حسن مطر

قال تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ * ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾ [الزمر: ١٧ـ١٨].

إن من الصعاب المستعصية في مجال الدين والعرفان، وحتى الفلسفة، بل والعلم أحياناً، هو البعد عن الفهم العرفي، والاختلاف في مجال التخاطب بين المتكلم والسامع، الأمر الذي يعرقل الوصول إلى فهم الحقيقة، ويعطي ذريعة بيد المنافقين والذين في قلوبهم مرض، ويوفر لهم فرصة في الانقضاض على خصومهم وهذا بالتحديد هو ما ابتلي به سقراط والحلاج والسهروردي وغاليلو وآخرون. وإن شطراً كبيراً من النزاعات المحتدمة بين المحدّث والمتكلم، والفيلسوف والمتكلم، والعارف والفيلسوف، والفقيه العارف والفيلسوف، والأصولي والإخباري، عبر تاريخنا وثقافتنا، وما يتبع ذلك من تكفير واتهام بالإلحاد ومحاولات القضاء على الخصوم، يتم عبر الاستفادة من هذه الذرائع. وان الحوار الذي أبداه الدكتور سروش مؤخراً وردود الفعل المختلفة التي أعقبت هذا الحوار شاهدٌ على ذلك.

إن تحمّس سروش وهيامه بالنبي الأكرمﷺ قلما نجد له مثيلاً في هذا الوقت، وفي مجتمع يدعي جميع أفراده وصلاً به، ومن المدهش أن يتهم سروش بإنكار الوحي والنبوّة ومخالفة القرآن بسبب شطحياته بشأن الوحي والنبوّة والتي تتطلب بحثاً ونقاشاً طويلاً.

(*) باحث في الدراسات المذهبية النقدية، ومختصّ بعلوم القرآن والعقيدة.

إفشاء الحقيقة خطيئة المستنيرين!!

إن الذنب الذي اقترفه سروش هو إفشاؤه الأسرار عند من لا يحفظها. ولا بد من التذكير بأن هذه المعضلة لم يسلم منها حتى الإمام الخميني، الذي لا يدانيه أحد في مقامه وتأثيره الاجتماعي، فحينما يعتبر الإمام قبل الثورة كافراً ونجساً، ويعمد إلى تطهير الإناء الذي يشرب منه ولده، بسبب تعرضه لبحوث غير متداولة في الحوزة، مثل: العرفان والفلسفة، بل حتى وهو في هرم السلطة، بوصفه قائداً للثورة، يمنع من قبل المتشددين في الحوزة من مواصلة تفسيره للقرآن في إذاعة الجمهورية الإسلامية؛ لتعارضه مع النهج والرؤية الرسمية في الحوزة العلمية، فلا غرابة من أن يواجه سروش هذا الهجوم الواسع من قبل القريب والبعيد، ويتعرّض لشتى التهم. وقد علق الإمام الخميني في الإجابة عن الاعتراضات التي وجّهت إلى تفسيره في الحلقة الأخيرة: «إن الاختلافات التي تحدث أحياناً بين العلماء يعود سببها أحياناً إلى عدم إدراك بعضهم لغة البعض الآخر، إذ لكل فئةٍ لغتها الخاصة بها...، يتلخص جوابي في عدم رفض الجميع.... ، فلا يذهبن بكم الظن إلى أن كل من تفوه بجملة عرفانية هو كافر بالضرورة....، إن من الإجحاف أن نحرم أنفسنا من بعض وجهات النظر...، ولو انه صدر عنا مثل هذه العبارات ـ على سبيل الاحتمال ـ لا تقولوا: ها قد عدتَ لمثل هذه الكلمات من جديد؛ إذ لا بد من إعادتها»[1].

كان الإمام الخميني ﵀ ينصح بضرورة فتح هذا الباب، إلا أن الضغوط كانت من القوّة والشدّة بحيث اضطر في النهاية إلى عدم مواصلة تفسيره.

هذه الحقيقة المأساوية ماثلة في مجتمعنا الديني، ولا بد أن يأتي يوم لتغييرها؛ إذ كيف يرفع المجتمع الديني شعار ثورة البرمجيات، ولا يطيق سماع الكلمات المخالفة. ولماذا لا يبادر المخلصون من الخبراء في المعارف الدينية إلى بيان الحلول لمثل هذه العُقد والمشاكل، حتى يتمكن المفكرون من بيان آرائهم بحرية كاملة، بعيداً عن دوائر الخوف، لنشهد انتعاش وازدهار العلم والحضارة الإسلامية في مجتمعنا؟

تعدد دوافع المعارضين للدكتور سروش

وطبعاً لا بد من أخذ هذه الحقيقة بنظر الاعتبار، وهي أن دوافع المعارضين

للتفكير الحرّ لا تنطلق بأجمعها من الشعور الديني والبحث عن الحقيقة، كما نلاحظ ذلك في التيارات المناهضة لرؤية الدكتور سروش، حيث لم تكن ردود الأفعال على وتيرة واحدة، وقد رسم المخالفون أهدافاً وغايات مختلفة في إبداء مواقفهم تجاهه؛ فهناك غيارى على الدين حقيقة، ولكنهم يتبنون المفهوم التقليدي والرسمي، فلا يطيقون أقواله، وردوا عليه بتكرار الأجوبة المعهودة؛ وهناك من يشكون من عقدة الطموح، وبرغم أن أكثرهم لا يفهم ما يعنيه الدكتور سروش، انتهجوا إستراتيجية ضرب الجذور والأسس التي تقوم عليها نظرية الإصلاح الديني، ظناً منهم أن ذلك يوفر عليهم ضرب الطبقات الوسطى والخارجية لهذا التيار، فعمدوا إلى طرح هذا البحث العلمي في وسائل الإعلام وإثارة الدهماء بغية الوصول إلى أهدافهم السياسية؛ أما المجموعة الثالثة فهم الذين يصطادون في المياه العكرة، وبرغم افتقارهم إلى الفهم الصحيح لما يقوله سروش، بل لا يرون ضرورة لفهم مراده، وجدوا في هذه الأجواء القاتمة فرصة لهم للتظاهر بالحماس والغيرة الدينية في مهاجمة شخص أعزل، عسى أن ينالوا حظوة وشيئاً من حطام الدنيا.

ومهما كان فإن التهم وشحن الأجواء وتوتيرها لا يؤدي إلا إلى تشويه الحقيقة، فحتى لو نجحت هذه السياسة في إسكات سروش ستظهر في زمان ومكان آخر على لسان شخص آخر، وتتكأ الجراح مرّة أخرى، وربما سيكون ذلك على يد من لا يحمل أدنى غيرة على الدين.

ما أقلّ الذين ينشدون الحقيقة، فوضعوا كلمات سروش في رقعة الإمكان، وسعوا إلى تحليلها علمياً، واعتبارها فرصة لكشف الحقيقة، أو إبطال نظرية معرفية.

وفي هذا الإطار نعمد في ما يأتي إلى تبويب ادعاءات سروش التي صدع بها مؤخراً، مع ذكر الأدلة التي ساقها في هذا المجال، والفرضيات، ونقد ومناقشة آرائه، عسى أن نصل بذلك إلى الحقيقة، كما أشار إلى ذلك أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام حيث قال: «اضربوا بعض الرأي ببعض يتولد منه الصواب»[٢].

يمكن تقسيم الكلمات التي صدرت مؤخراً عن سروش إلى أربعة مدعيات:

١. الوحي هو الإلهام.

٢. تشبيه الإبداع النبوي بالإبداع الشعري.

٣. تدخل النبي في أمر الوحي.

٤. إمكان الخطأ في مجال الوحي.

كيف فهم المسلمون حقيقة الوحي؟

بما أن محور جميع البحوث المطروحة من قبل سروش ومخالفته تعود إلى (حقيقة الوحي) فلن يغدوا بالإمكان الحكم بحيادية ما لم يتم توضيح هذه المسألة.

وقد طرحت أقوال مختلفة في مختلف الثقافات الإسلامية حول بيان حقيقة الوحي. ولذلك سنعمد هنا إلى دراسة هذا المصطلح في المجال الأدبي والقرآني والكلامي والفلسفي العرفاني.

كان (الوحي)، يطلق في الثقافة العربية السابقة على الإسلام على نوع من الارتباط الخفي والسريع بين شخصين، أحدهما مؤثر؛ والآخر متأثر، ويمكن لهذا الارتباط أن يتم عبر المشافهة أو الكتابة أو الإشارة.

إن أهم ما يحدد معالم الوحي القرآني هو ماهية الارتباط الرسالي، وقد عبر القرآن بالوحي عن الارتباط الخفي القائم بين الله والإنسان، وبين الله والمخلوقات، وبين الملائكة والبشر، وبين الشياطين فيما بينهم[٣]، وبين الشيطان والإنسان[٤]، وبين الإنسان والإنسان[٥].

وإن أهم استعمال للوحي في القرآن هو النداء الخفي الخاص بين الخالق ومخلوقاته، ومن هنا أطلق على ارتباط الله بالملائكة[٦]، والسماوات[٧]، والأرض[٨]، والنحل[٩]، وبعض عباده المخلصين والصالحين[١٠]، والأنبياء[١١]، أنه وحيٌ.

أما في مصطلح المتكلمين من المسلمين فالوحي يختص بالنبي، وعد الوحي إلى غيره بسبب الاختلاف الماهوي للمتلقين مختلفاً. فالمتكلمون إنما يرون الارتباط بين الله وعباد مخلصين له لحمل أعباء الرسالة والنبوّة «وحياً»[١٢]، واستعملوا لغير ذلك عناوين أخرى، فارتباط الله بالملائكة عبّر عنه بـ «الوحي الوظيفي»، وارتباطه بالجمادات بـ «الوحي التكويني»، وارتباطه بالحيوانات بـ «الوحي الغريزي»، وارتباطه بأوليائه بـ «الإلهام»، وارتباط الناس فيما بينهم، والشيطاين فيما بينهم، بـ «الإلقاء الخفي»[١٣].

وفي الرؤية الكلامية لأمثال: ابن خلدون، أو العلامة الطباطبائي، عُدّ الوحي

شعوراً خفياً ومجهولاً[١٤]، لا يمكن لغير الأنبياء الوصول إلى كنهه.

وفي مصطلح الفلاسفة يُعدّ الوحي نوع استعداد بشري، يحصل عليه الفرد بالتدريج، من خلال بلوغ النفس مرحلة التجرّد الكاملة، بعيداً عن الانغماس في الشهوات الجسدية، وعندها ستتكشف له جميع العلوم على نحو إجمالي[١٥].

يرى الفارابي وابن سينا والملا صدرا وغيرهم من الفلاسفة أن العقل الفعال للعالم الروحاني هو الذي يمدّ يده نحو البشرية لرفعهم إلى العالم الأعلى، وبذلك فقد جعلوا من العقل الفعال والروح الأمين وروح القدس وعالم الملكوت شيئاً واحداً[١٦].

ويرى الفلاسفة أن الإنسان الكامل المتجرِّد يتواصل مع العقل الفعال، ويحصل منه على الحقائق، وأنه بهذا الوحي أو الإلهام يبلغ مرتبة النبوّة والإمامة أو الرئاسة؛ ليكون واسطة بين العقل المجرَّد الفعال والمخلوق غير المتكامل[١٧].

وقد تمّ تقرير مفهوم الوحي في مصطلح العرفاء ـ بنحوٍ مختلف عنه في مصطلح الفلاسفة والمتكلمين، حيث إن العرفاء ـ وانطلاقاً من رؤيتهم حول الاتصال والاتحاد في العالم ـ لا يحملون التفكيك الظاهري بين الله والإنسان، ويرون الكون حقيقة متكاملة ومرتبطة ببعضها.

ويرون أن الوحي هو اتصال واتحاد، وليس انتقال، ويستدلون لذلك بالاتحاد الشهودي بينهم وبين الله، وآيات، من قبيل: ﴿هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ﴾، و﴿وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُۖ﴾. وهم بهذا الشهود لا يرون أي شيءٍ ـ بما في ذلك الوحي ـ منفكاً ومنفصلاً عن الله، بل يعتبرون كل شيءٍ شعاعاً من نور الحق، ولا يمكن أن ينفصل عنه[١٨].

كما يرى العرفاء عدم استثناء الإنسان من هذه القاعدة الارتباطية والاتحادية، فقد قال الإمام الخميني، بشأن قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمۡ أَيۡنَ مَا كُنتُمۡۚ﴾[الحديد: ٤]، «ثبت أن الله لا يخلو منه مكان[١٩]، فلا بد أن يكون المراد من الآية ما هو أعمق من ظاهرها، وان الله موجود بين الإنسان وقلبه، قال تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَحُولُ بَيۡنَ ٱلۡمَرۡءِ وَقَلۡبِهِۦ﴾ [الأنفال: ٢٤].

وعليه فالوحي عند العارف هو حالة استشعار وجود الله في القلب، والذي يحكي عن نوع اتحاد بين نفس الإنسان النورانية والوجود الأسمى الذي هو منشأ هذه النورانية.

إن الوحي من وجهة نظر العرفاء غير قابل للتوضيح والتبيين، حسيّاً أو عقلياً، وعليه فإن اختلاف المتكلم والفيلسوف والعارف يكمن في أن المتكلم والفيلسوف ـ من خلال اعتبارهم الوحي أمراً خفياً ـ يقفون عند هذا الحد، في حين يواصل العارف مشواره، ويرى إمكان بيان الوحي بشكل أوضح لا يتوصل إليه المتكلم والفيلسوف؛ بسبب خشبية استدلالاتهم، وأدلتهم الحسّية والعقلية.

واتخذ إقبال اللاهوري؛ بتأثير من الفكر العرفاني، موقفاً عرفانياً في تفسير الوحي، حيث قال: «إن أسلوب استعمال كلمة الوحي في القرآن يثبت أن الوحي من خصوصيات الحياة، إلا أنها خصوصية تختلف بحسب المراحل المختلفة لتكامل الحياة، فالنبتة التي تنمو في تربتها بحرية، والحيوان الذي يتكامل بغية الانسجام في محيط حياته، والإنسان الذي يتوصل إلى إدراك جديد عن عمق الحياة، كلّها تمثل حالات مختلفة للوحي»[٢٠].

وكما لاحظنا فإن هناك آراء مختلفة حول حقيقة الوحي، ولا يمكن الحكم على صحة أو بطلان بعضها دون القيام بدراسة ونقد مباني هذه الآراء، وعليه إذا أردنا أن نحكم على آراء الدكتور سروش بشأن الوحي علينا قبل كل شيء أن نتعرّف على المباني والفرضيات التي يتبناها، ومن ثم نعمد إلى نقد نظرياته وافتراضاته من خلال نقد مبانيه.

مقارنة بين الوحي والإلهام

لقد أراد الدكتور سروش من خلال اعتباره الوحي إلهاماً إلى رفع الفوارق بين النبي وغيره من أفراد الإنسانية المتسامين، وإخراج الوحي من كونه أمراً بعيد المنال، فما هو مدى صحّة هذا الافتراض؟

لقد استعمل القرآن الكريم الوحي للأنبياء ولغيرهم، فالله تعالى يوحي إلى أم موسى عليه السلام ويظهره على السيدة مريم العذراء عليها السلام، ولم يكن هذا الارتباط حسياً، وإنما هو قلبي، وقد استعملت نفس هذه العبارات بالنسبة إلى الأنبياء الآخرين، مثل: إبراهيم، وموسى، ونبينا صلى الله عليه وآله، واعتبر القرآن الوجود العيني للوحي إلقاءً من قبل الله تبارك وتعالى، حيث قال: ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى ٱلْقُرْءَانَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾[النمل: ٦]. وأن مهبط

الوحي هو قلب النبي، وأن هذا الإنزال يقوم به الروح الأمين على قلب النبي، حيث قال تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلۡأَمِينُ * عَلَىٰ قَلۡبِكَ﴾[الشعراء: ١٩٣ـ١٩٤]، وأن النبي يقوم بحفظ ما ينزل على قلبه ولا ينساه ﴿سَنُقۡرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ﴾[الأعلى: ٦]، وأن النبي يصدّق بما ينزل عليه، قال تعالى حكاية عن النبي الأكرمﷺ: ﴿مَا كَذَبَ ٱلۡفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ﴾[النجم: ١١].

وفي رواية: إن الحارث بن هشام سأل النبيﷺ وقال: كيف يأتيك الوحي؟ فقالﷺ: «أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس، وهو أشدّه علي، فيفصم عني وقد وعيت ما قال، وأحياناً يتمثل لي الملك فيكلمني فأعي ما يقوله»[٢١].

فإن صحّت هذه الرواية فهناك نوعان من نزول الوحي على النبي: أحدهما من جنس الكلام؛ والآخر صوت يحلّ النبي رموزه فيدرك معناه.

ويبدو من ظاهر روايات الشيعة أن المرتبطين بالله ثلاثة، وهم: الرسول؛ والنبي؛ والمحدث، ولكل واحد منهم مرتبة من مراتب الارتباط بعالم الغيب؛ فالرسول هو الذي ينزل عليه جبرائيل، فيراه ويسمع كلامه، وينزل عليه الوحي، وربما رأى في منامه؛ وأما النبي فهو الذي يرى في منامهِ، نحو: رؤيا إبراهيم عليه السلام ونحو ما كان يرى رسول اللهﷺ من أسباب النبوّة قبل الوحي والبعثة؛ وأما المحدّث فهو الذي يحدّث فيسمع ولا يرى، وقد كان الأئمة عليهم السلام محدثين[٢٢]. وفي رواية عدّ سليمان عليه السلام محدثاً[٢٣]. وقد صرح القرآن برؤية مريم العذراء لشخص الملك، وتكلمت معه، رغم أنها لم تكن نبياً ولا رسولاً ولا إماماً.

إذاً فالنصوص الدينية لا تأبى أن تكون هناك مراتب للارتباط بالغيب، وإمكان ذلك لغير الأنبياء أيضاً.

وقد فسّر المتكلمون هذه الآيات بأن وحي الله للأنبياء على نحوين: مباشر؛ وغير مباشر. وفي المباشر يلقي الله الوحي على قلب النبي ويفهمه محتواه من دون واسطة، وأما الوحي غير المباشر، الذي يتم عبر الواسطة، فهو على نحوين أيضاً؛ فتارةً يَكون من قبيل الرؤيا الصادقة وأحياناً يتمثل في شيءٍ مثل النار، يوصل الكلام والنداء إلى النبي، كالرؤيا التي رآها إبراهيم عليه السلام للتضحية بإسماعيل عليه السلام، أو الصوت الذي سمعه النبي موسى عليه السلام من قلب النار؛ وأحياناً يصل الوحي إلى النبي بواسطة الرسل والملائكة، مثل: جبرائيل عليه السلام حيث خاطب النبي بقوله تعالى: ﴿ٱقۡرَأۡ

بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ * خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ﴾ [العلق: ١-٢].

وقد ذكر المتكلمون في بيان كيفية الوحي انه لا يشابهه شيء من كلام البشر، وأنه رمزيّ، ولكنهم لم يقدموا إجابة شافية، وتركوا الموضوع مسكوتاً عنه.

أما الفلاسفة فلا مانع عندهم من تقريب الوحي، وتشبيهه بالكفاءات البشرية، بل يسعون جاهدين إلى تقديم تفسير معقول لظاهرة الوحي، واكتشاف نقاط الاشتراك، بينه وبين المعارف الأخرى، ومن هنا اعتبروا الوحي قريباً من الإلهام أو التجارب النفسية والباطنية والمدركات الذهنية للأفراد الاعتياديين، ويعتقد الفارابي وابن سينا وغيرهما أن النبوة نوع من الاستعداد الإنساني الذي يحصل عليه بفعل تكامل قواه الإدراكية والتحريكية، فحينما تبلغ النفس الإنسانية الناطقة إلى غايتها من ناحية الإحساس والتخيل والتعقل، تتصل مع عقلها الاكتسابي المتكامل بالعقل الفعال، فيبدأ بفهم المعقول بقلبه، ثم يعمل خياله القوي على اجتذاب التعقل فيجسد الملك في خياله، وفي المرتبة الثالثة يعمل إحساسه القوي إلى تحويل الخيال إلى حسّ، فيسمع النبي صوته، وفي اعتقادهم أن هذه النتيجة مغايرة لكلام المخلوق الذي تتلقاه الأذن أولاً، ثم ينتقل إلى المخيلة، ثم يناله العقل، فمن وجهة نظر الفلاسفة تستحقّ النفس الناطقة إذا بلغت الكمال العقلي والسمو الأخلاقي خلافة الله على الأرض(٢٤).

ويربط ابن خلدون ماهية النبوّة برؤيته للإنسان في موقف مؤيد للفلاسفة، فيذهب إلى عدم انفكاك مدركات النبي عن بشريته، حيث قال: «فوجب من ذلك أن يكون للنفس استعداد للانسلاخ من البشرية إلى الملاكية، ليصير بالفعل من جنس الملائكة وقتاً من الأوقات في لمحة من اللمحات، ليعود بعد ذلك إلى المدارك البشرية لحكمة التبليغ، وهذا هو معنى الوحي والخطاب ومحاورة الملائكة. والمعارف التي يحصل عليها النبي في هذه الحالة من جنس الرؤية التي لا يتطرق إليها الخطأ والوهم، وان معلوماته فيها مطابقة للحقيقة الذاتية؛ لانكشاف حجب الغيب عنهم، وبعد مفارقة هذه الحالة والعودة إلى عالم البشرية، يكون قد حصل لهم الشهود، ولا ينفصل هذا الانكشاف عنهم»(٢٥).

وخلافاً للمتكلمين يرى العرفاء للوحي مثيلاً في كلام البشر، إذ يرى العرفاء

حقيقة الوحي والمكاشفة واحدة، وهي الاتصال بما وراء الحجب وكنه الوجود وشهود عالم الحقيقة[٣٦]. وذكر القيصري، في مقدمته على فصوص الحكم، لمحيي الدين بن عربي: «بإمكان كل فرد أن يغدو ولياً، كما أن النبي إنما يكون ولياً ثم يبعث بالنبوّة والرسالة، وذهب ـ تبعاً لابن عربي ـ إلى أن الإلهام مفهوم عام، وأن الوحي مندرجٌ تحت هذا المفهوم، فقال: (الوحي) من خواص (النبوّة)، و(الإلهام) من خواص (الولاية). إن باطن النبوة ولاية تشمل جميع المؤمنين الصالحين، الذين لا يخشون أحداً إلا الله[٣٧].

يذهب هؤلاء إلى أن التجربة الباطنية، أو المكاشفة العرفانية، قريبة من تجربة الأنبياء، بل تفوقها. ويرى ابن عربي الولاية أو معرفة الله أساساً لجميع المراتب المعنوية، وأن جميع الرسل والأنبياء أولياء، وفي رأيه أن الصفة الخاصة لكلّ ولي هي (المعرفة)، والمعرفة علم باطني يلقى في القلب بطريقة خاصة، وأن هذا العلم الباطني يختلف عن الوحي من ناحية المحتوى؛ وذلك لارتباط الوحي بالمسائل التشريعية، ومحدود بزمان ومكان خاصين، وقد تنقطع النبوّة والرسالة، أما سلسلة الولاية فلا تنقطع أبداً. ويرى ابن عربي أيضاً أن الوحي أو العلم الشرعي يحصل عليه الرسول من ملك الوحي، في حين أن العلم بالباطن إنما يحصل عليه الولي من المعين الفياض للفيض المعنوي، المتمثل في روح محمد، أو (الحقيقة المحمدية)، فالمبدأ الأساس في الوحي للأنبياء والأولياء هو (الحقيقة المحمدية) التي لا ربط لها بالخلقة السابقة للنبيﷺ، بل هي عقل إلهي موجود قبل وجود آدمعليه السلام[٣٨].

وعليه يظهر من القيصري أن لكلٍّ من الوحي والإلهام مراتب، وأن هناك أربعة فروق أساسية بين الوحي والإلهام، وهي:

١ـ الإلهام ينتقل من دون واسطة، في حين أن الوحي يفيض على النفس النبوية عن طريق شهود الملائكة.

٢ـ الإلهام مجرّد كشف معنوي، في حين أن الوحي مكاشفات تتضمن الكشف المعنوي.

٣ـ الإلهام من خصائص أهل الولاية، أما الوحي فمن خصائص النبوّة.

٤ـ الإلهام ليس شرطاً في التبليغ، في حين أن الوحي شرط فيه[٣٩].

وأما عند إقبال اللاهوري فلا فرق من ناحية الكيفية بين التجربة الباطنية

والتجربة النبوّية[٣٠]، ويرى أن التجربة الباطنية أو الدينية حالة من الشعور ذات بعد معرفي، ولا يمكن انتقال محتواها إلى الآخرين إلا على نحو حكمي[٣١]. ويذكر للتجربة العرفانية والنبوية (التجربة الباطنية) خمس خصائص مشتركة:

١ ـ التجربة الباطنية المباشرة والعينية كالمعارف الحسيّة.

٢ ـ إن التجربة الباطنية كاملة، وليست مجزَّأة، ولا فرق فيها بين الشخص والشيء في الذهن والخارج.

٣ ـ إن التجربة الباطنية هي بيان لحظة يتحد فيها حامل التجربة مع آخر، ويرتبط به ارتباطاً وثيقاً، وهذا الآخر وجود متعالي ومحيط بكل شيء، وإن الاتصال بهذا الآخر تترتب عليه ردود فعل تكمن في تلبية ندائه.

٤ ـ إن محتوى التجربة الباطنية غير قابل للشرح والتفسير لأنه أقرب إلى الشعور منه إلى المعرفة، فلا يمكن إدراك ذلك الشعور عقلاً حتى لو تمّ توضيحه بالكلمات. إن الشعور والفكر أنحاءٌ ثنائية ثابتة ومتغيرة لعامل واحد يُشكل التجربة الباطنية.

٥ ـ إن الحالة الباطنية سريعة الزوال، ولكنها تترك آثارها بقوّة وعمق، وإن النبوي منها مفعم بمعانٍ للبشرية لا يمكن إحصاؤها، وإن الذي يميز التجربة الرحمانية من الشيطانية هو الثمار دون الجذور[٣٢].

وقد ذهب إقبال اللاهوري في بيان الاختلاف بين التجربة النبوية والشهود العرفاني إلى ما ذكره ابن خلدون من الميل إلى العودة وبسط التجربة النبوية، حيث قال: يمكن تعريف النبوة على أنها إدراك باطني تنزع فيها (التجربة الاتحادية) إلى الامتلاء، والبحث عن فرص لتفسير مفردات الحياة الاجتماعية من جديد، أو منحها شكلاً جديداً، يعثر فيها النبي على ذاته، ويظهر في مرحلة تاريخية، وقال: إن للقلب اشراقة باطنية، وإن مدركاته ـ كسائر التجارب الواقعية الأخرى ـ قابلة للتأويل والتفسير والنقد، وإن النبي الأكرمﷺ كان أول ناقد للتجربيات الباطنية[٣٣].

وبذلك ندرك أن اعتبار الوحي إلهاماً من قبل سروش وإن لم يتفق مع مصطلحات المتكلمين، ولكنه منسجم مع المواقف الدينية الأخرى.

ما المائز بين الوحي والشعر و...؟

يذهب الدكتور سروش إلى اعتبار الإلهام ذا مراتب كثيرة، تشمل وساوس الشيطان، وتجارب الفنانين والشعراء والعرفاء، وإن تجربة الأنبياء تقع في ذروة الإلهام وأعلى مراتبه. ويرى أن الوحي ليس (شعوراً خفياً)، وإنما هو (فن خفي). ممّا أثار استياء بعض، ودعاه إلى القول بأنّ السيد سروش يعتبر النبي شاعراً، والقرآن شعراً.

بعد بعثة النبي الأكرم وظهور الدعوة وجد المشركون القرآن مخالفاً لمعتقداتهم العامة، ومتعارضاً مع مصالحهم، ومن هنا اتهموا النبي بالجنون، ونسبوا القرآن إلى الشعر والكهانة[٣٤]. وقد ذكر ابن هشام في سيرته أن الوليد بن المغيرة، وهو ممن تثنى له الوسادة في أساليب البيان العربي، أنكر أن يكون القرآن شبيهاً بأقوال الكهان أو الشعراء؛ لعدم تناغمه مع أيٍّ من الأوزان الشعرية، ومع ذلك فإن حلاوته وفصاحته، التي هي من خصائص الشعر، تجتذب الجميع[٣٥].

وقد نفى القرآن أن يكون مضمون الوحي من شعر الشعراء أو سجع الكهان أو أقوال مجنون، قال تعالى: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ﴾ [الحاقة: ٤١]، ولكنه سكت عن وجود مشابهة بين كيفية مضمون الوحي للشعر والكهانة والفن.

وقد سعى المتكلمون حفاظاً على قداسة الوحي إلى تمييز ساحة القرآن عن سائر الظواهر البشرية الأخرى، كي لا يقعوا في الخطأ الذي وقع فيه أعداء النبي فنزل القرآن بذمهم، ولذلك فقد أحجموا عن مقارنة الوحي بسائر الأمور القريبة منه، وكشف أوجه التشابه بينهما.

وذكر ابن خلدون أن هذه القابلية وهذا الاستعداد إذا كان متوفراً عند بعض الأفراد بشكل كامل وجب أن يكون هذا الاستعداد موجوداً عند غير الأنبياء أيضاً، ولكن بدرجة أقل ورتبة أدنى. وقد ذهب إلى أن الكهانة تشغل واحدة من هذه المراتب الدنيا[٣٦]، وأن هناك شيئاً من الإدراك النبوي عند الكهان، حيث قال: «... ولا يقوى الكاهن على الكمال في إدراك المعقولات، لأن وحيه من وحي الشيطان، وأرفع أحوال هذا الصنف أن يستعين بالكلام الذي فيه السجع والموازنة، ليشتغل به عن الحواس ويقوى بعض الشيء على ذلك الاتصال الناقص، فيهجس في قلبه عن تلك الحركة، والذي يُشيّعها من ذلك الأجنبي، ما يقذفه على لسانه، فربما صدق ووافق

الحقّ، وربما كذب»[٣٧].

كما يذهب ابن خلدون إلى اعتبار الرؤيا قريبة من الوحي؛ إذ يعتبر الرؤيا حالة تعتري النفس الناطقة عند تجردها عن الموارد الجسمانية والمدارك البدنية، وقد يقع لها ذلك لمحة بسبب النوم، فتقتبس بها علم ما تتشوف إليه من الأمور المستقبلية، فإن كان ذلك الاقتباس ضعيفاً وغير جلي فإنه يحتاج إلى تعبير، وقال: أما الذي للأنبياء فهو استعداد بالانسلاخ من البشرية إلى الملاكية المحضة، التي هي أعلى الروحانيات، وهو عندما يُعرّج على المدارك البدنية، ويقع فيها ما يقع من الإدراك، شبيهاً بحال النوم شبهاً بيّناً، ولأجل هذا الشبه عبر الشارع عن الرؤيا بأنها جزءٌ من ستةٍ وأربعين جزءاً من النبوة»[٣٨].

ذهب الدكتور سروش في المقابلة التي أجراها معه مراسل الإذاعة الهولندية إلى اعتبار الوحي إلهاماً، أو شبيهاً بالتجارب التي يخوضها الفنانون والشعراء والعرفاء، وقد أضاف أن النبي يخوض هذه التجربة على مستوى أكبر ومرتبة أعلى.

وقد كان كلامه بحيث يفتح آفاقاً واسعة أمام الموافقين والمخالفين، لإمكان تفسير عبارة «على مستوى أكبر» إلى مراتب مختلفة؛ فالذين ينظرون إلى كلماته بسوء ظن وريبة فهموا من كلامه أنه لا يفرق بين الوحي والشعر، واتهموه بالكفر وإنكار القرآن. وقد سأله مراسل صحيفة (كارگزاران) انطلاقاً من هذه الرؤية قائلاً: يحكى أنكم تنكرون رسمياً نزول القرآن من عند الله، وترونه كلاماً بشرياً لمحمد، فهل هذا صحيح؟! فأجابه قائلاً: ربما كانوا يمزحون في ذلك، أو أنهم يضمرون ـ والعياذ بالله ـ غايات سياسية وشخصية، ونسأل الله أن يكونوا أساؤوا فهم مرادي، وإلا فإن العارف بالولاية الإلهية العامة وقرب أولياء الله منه تبارك وتعالى، وخَبر تجربتهم الاتحادية، لا يسعه الإنكار بمثل هذه الصراحة.

كما أوضح الدكتور سروش مراده في جوابه عن رد الشيخ السبحاني، فقدّم بهذه الإجابة قراءة جديدة عن ظاهرة الوحي، فقال: «يتلخص كلامي في أن بالإمكان إدراك ظاهرة الوحي المبهمة من خلال الاستعانة بظاهرة الشعر (أو بالإبداع الفني بشكل عام)؛ لكونها أكثر وضوحاً، وذلك على مستوى التصوّر فقط. ألم يذكر الغزالي أن بالإمكان إدراك ظاهرة الوحي عن طريق الاستعانة بظاهرة

الوساوس الشيطانية؟ وذلك لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوۡلِيَآئِهِمۡ﴾».

لا إشكال في تشبيه الوحي بالشعر والكهانة والرؤيا لتوضيح المعنى وتقريبه إلى الأذهان، إذا كان وجه الشبه يكمن في الكلام الموزون، والاستفادة من صناعة الأدب في المشبه والمشبه به، أو بيان حالة الشبه بين الوحي والرؤيا في حدوث الاتصال بعالم غير مادي، إلا أن ما يهدف إليه الدكتور سروش يذهب إلى أبعد من ذلك، فإن اعتبار كون وجه الشبه بشرياً لا يمكن قبوله بسهولة، ولقد ذكر الدكتور سروش في إيضاح كلامه: «إن الشعر بوصفه إبداعاً فنياً سامياً يختلف اختلافاً كبيراً عما كان يجول في أذهان أمثال أبي جهل وأبي لهب، وإن الاستفادة من الظواهر الأدبية لتقريب معنى الوحي لايقلل من شأن القرآن، ولا يرفع من مكانة أبي لهب! وقد ذهب العلامة الطباطبائي إلى اعتبار الوحي (شعوراً خفيّاً)، وأرى أن التعبير بـ (الفن الخفي) أنسب. وهذا هو مكمن المشكلة، فان الشعر إبداع يقوم به الشاعر، فهل يقوم النبي بعمل في تكوين الوحي؟ هذا ما يرد عليه الدكتور سروش بالإيجاب.

ويبدو أن مشابهة الشعر والوحي عند الدكتور سروش، تكمن في ثلاثة أمور:

١ ـ المضمون المجرد عن القالب الإلهامي.

٢ ـ قولبة الكلام بالاستفادة من الإبداع البشري.

٣ ـ السجع والوزن واستعمال الصناعة الأدبية في القرآن.

وإن الفصل بين المضمون والقالب، وهما الأصلان الأولان اللذان افترض الدكتور سروش أنهما يستدعيان مناقشة جديدة في رقعة التفكير الديني.

دور النبي في الوحي بين الفعل والانفعال

يدور السؤال المهم حول بنية كلام الله، وكيفية (نزوله)، وهل يتدخل النبي في صياغته؟ نعلم أن الله تبارك وتعالى ليس له تعيّن ولا حدّ محدود، وعليه ما هي الآلية التي ينزل بها كلامه ووحيه إلى البشر؟ فهل هناك واسطة أو وسائط في البين أو أن ذلك يتمّ من دون واسطة؟ وإن كان هناك واسطة فمن الذي يصوغ هذا المضمون في قالب اللغة والثقافة والظروف التي يعيشها النبيﷺ؟ فهل يتدخل شخص النبي في هذه الصياغة، أو ليس له من دور سوى الانفعال؟

ليس هناك من يشكّ في أن منشأ القرآن من الله تبارك وتعالى.

وهناك آيات كثيرة في القرآن تصرح بصدور القرآن عن الله وأنه كلامه، من قبيل: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى ٱلْقُرْءَانَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾[النمل: ٦].

وفي ما يتعلق بوجود الواسطة وعدمها يقول القرآن: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [الشورى: ٥١].

وفي ما يتعلق بعدم الواسطة نجد القرآن ساكتاً؛ إذ لم تتضح كيفية الحجب في ما يتعلق بدورها في عملية الوحي، فمثلاً: حينما يشهد النبي موسى عليه السلام النارَ يفهم منها حقيقة ما، فهل هذه النار مادية ومحسوسة للجميع، أو أن الذي يفهمه موسى مجرد صوت مفهوم أو معنىً ومضموناً من قلب النار؟

وفي ما يتعلق بالوحي بواسطة الرسول، الذي هو جبرائيل، أقصى ما قيل هو أن موضع هبوطه هو قلب النبي، وأن هذا النزول قد تمّ عبر روح أمينةٍ على قلب النبي صلى الله عليه وآله، قال تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ﴾ [الشعراء: ١٩٣ـ١٩٤]، ولم تتضح كيفية رؤية النبي للملاك بقلبه، ولسنا نعلم أيّ شيءٍ يتم إلقاؤه على قلب النبي الأكرم، ولكن ما نعلمه هو أن جميع هذه الوسائط مؤتمرة بأمر الله، ولا ينزل على قلب النبي إلا ما يريد الله نزوله، ولا يحدث أدنى دخل أو تصرف خلافاً لإرادة الله، والسؤال الذي يطرح هنا هو: ما هو الشيء الذي يلقيه الله أو جبرائيل على قلب النبي بالتحديد؟ والإجابة عن هذا السؤال لا تخرج عن واحدةٍ من الصور الآتية:

١ ـ تكوين مضمون النداء من قبل الله، وصبّه في قالب لغة القوم، وما هم عليه من الثقافة والمعتقدات والأهداف، وإرساله إلى النبي.

٢ ـ إن ما يلقى على قلب النبي هو مجرد المضمون واللب وجوهر المعنى، ثم يقوم النبي بصياغته في قالبه اللفظي.

بعبارة أخرى: حينما يقول تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ هل دور الصياغة العربية يقوم به الله تبارك وتعالى مباشرة، أو جبرائيل، أو شخص النبي؟ ولبّ السؤال: هل يمكن للنبي بوصفه بشراً أن يضطلع بدور الأسباب الطبيعية والمادية للوحي؟ وهل

تجربة النداء في مستوى فهم النبي هي نفسها في مستوى فهم عامة الناس؟ أو أن ما يتم إنزاله إنما يكون في مستوى فهم مَنْ خاطبه الله، وإن النبي في ذلك شبيه بالولي والعارف الذي يحول ما ينزل عليه بنحو يتلاءم وفهم مخاطبيه، ويناسب مستوى عقولهم البشرية، في قالب اللغة والثقافة والمذاق؟

وإذا كان الجواب بالنفي أو الإثبات، يرد تساؤل آخر مفاده: إن الله تبارك وتعالى يقول: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡ﴾[إبراهيم:٤]. فإن كان النبي ينقل القرآن فهل يأتيه تفسيره وبيانه من خارج ذاته أو انه هو الذي يقوم ببيانه وتفسيره؟

وقلما تعرض العلماء ـ أعم من الفلاسفة والمتكلمين والمفسرين والعرفاء ـ إلى هذه الجزئيات، وأشبعوها بالبحث والتحقيق؛ إذ يذهب المتكلمون إلى أن القرآن على هيئته الموجودة حالياً قد نزل من عند الله على رسوله دون أي تغيير أو تصرف في شكله ومحتواه، وأن النبي قام بدوره بنقله إلى الناس دون تدخل أو تصرف.

والدليل على ذلك ظاهر الآيات التي تدل على أن القرآن نزل على هذه الهيئة، إلا أنهم لم يشرحوا كيفية تقبل القلب للصوت والألفاظ ومعانيها، وأغلقوا باب البحث باعتبار أن الوحي أمراً خفياً؛ كما أن المتكلمين يحجمون عن بيان وتوضيح دور النبي، ووجوده من عدمه، في مسألة الوحي.

ومهما كان فقد ثبت عند المتكلمين أن النبي ليس له أدنى تدخل في الوحي؛ لأن أي تدخل من قِبله ـ حتى لو كان من منطلق عصمته، وكان تدخله جزئياً ـ سيؤثر في مجموع الوحي والقرآن، ولن يمكن وضع حدّ لهذا التدخل.

وقد أشار الإمام الخميني من زاوية عرفانية، ومال بنحوٍ من الأنحاء، إلى تدخل النبي وتصرفه في نزول الوحي، فقد قال ضمن تفسيره لسورة الحمد على نحو عابر: «إن القرآن حقيقة ... يجب أن تنزل إلى المرتبة الدنيا والنازلة، وحتى إذا دخلت في قلب رسول الله تكون قد تنزلت مرة أخرى حتى أمكن لها دخول قلب النبي، ولا بد لها أن تنزل من ذلك الموضع لتكون على مستوى فهم الآخرين»[٣٩]، ولم يدخل سماحته في كيفية ومقدار دور التنزل من ناحية النبي، ولكنه قال بوجود تنزلين، وذلك على مستويين للقرآن، ودليله على ذلك اختلاف مستوى الفهم بين النبي وسائر أفراد الناس.

وقد ذهب الدكتور سروش إلى ما يشبه كلام الإمام الخميني، حيث إنه يقول: إن وظيفة النبي تكمن في إعطاء المضمون صورة كان يفتقدها، ليتمكن من وضعها في متناول الجميع؛ إذ لا يمكن تقديم هذا المضمون على الهيئة التي نزلت من عند الله، وذلك لأنها فوق مستوى فهمهم، بل هي فوق مستوى الكلمات. ويرى أن للنبي دوراً محورياً في إعادة صياغة كلام الله، وبذلك يتضح أن الدكتور سروش يذهب إلى أن دور النبي يكمن في صياغة الوحي ووضعه في قالب بشري، وهذا ما يحتاج الدكتور سروش في إثباته إلى دليل.

يبدو أن الدكتور سروش في عرض أدلته يسير على نهج العرفاء، في أن بلوغ الإنسان الكامل عند بلوغه مرتبة الفناء، وحينها تزول عنه الصبغة البشرية، ويتخذ صبغته الإلهية بأمر مقدس ومطلق بنحو من الأنحاء، وعند العودة تتخذ كلمات الله الكامنة في مسامعه، والتي تلقاها على نحو غير بشري، قالباً بشرياً، ليتمكن من نقلها إلى أولئك الذي لا يسعهم خوض تجربته.

قال الدكتور سروش: إن هذا الإلهام يَنبع من (نفس) النبي، وإن (نفس) كل شخص إلهية، إلا أن النبي يمتاز من سائر أفراد الإنسانية في أنه أدرك إلهية هذه النفس، وانتقل من القوة إلى مرحلة الفعلية، واتحدت نفسه بذات الله، وإن أولياء الله من القرب منه والفناء فيه حتى غدا كلامهم عين كلام الله، وأمرهم ونهيهم وحبهم وبُغضهم عين أمر الله ونهيه وحبّه وبغضه، لقد كان النبي الأكرم بشراً، وقد قال تعالى حكاية عنهﷺ: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾[الإسراء:٩٣]، إلا أن هذا البشر في الوقت نفسه قد اتخذ صبغة إلهية، وإن الوسائط ـ بما فيها (جبرائيل) ـ قد خلت بينه وبين الله حتى غدا كل ما يقوله هو كلامه الإنساني وكلام الوحي الإلهي في وقت واحد، ولم يعد بالإمكان التفريق بينهما.

يقع كلام الله أو الوحي، أو التجربة الدينية في مصطلح الدكتور سروش[٤٠]، في وادٍ، والطبيعة البشرية للنبي والقالب اللفظي للكلام في وادٍ آخر. وقد رأى الدكتور سروش، تبعاً لمولوي والفلاسفة، وجود اختلاف ماهوي بين الساحة الإلهية والبشرية؛ إذ لا وجود في الساحة القدسية للكم والزمان والمكان.

وقد عمد الدكتور سروش إلى تصنيف محدد للأدوار بين (الأمر القدسي)،

و(الأمر غير القدسي)، الذي هو من خصائص البشرية، والصنف الأول من صنع الله، والصنف الثاني من صنع الوسيط بين السماء والأرض، وهو رسول اللهﷺ، وتكون حصيلة الصنعين، التي هي الوحي والقرآن، إنجازاً إلهياً وبشرياً في آن واحد.

قال الدكتور سروش: «أرى محمداً رسول الله عاشقاً، مبدعاً، مملوءاً صدره بالتجربة الروحية، نافذ البصيرة، مفعمة روحه بوجود الله، فغدا كل ما يراه ويقوله إلهياً، ويرى الإنسان والكون حالاً فيه وصائراً إليه، ثم يعود إلى الناس مبتهجاً بهذا الكشف النبوي ليشاركهم تجربته، ويجتذب الأرواح الظامئة إليه، ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم.

إن تصوري لتلك الرابطة، التي هي (أقرب من حبل الوريد)، يكمن في ميتافيزيقية القرب والوصال، على نحو النفس والجسد، وببيان أوضح مثل الفلاح والشجرة، إذ يقوم الفلاح بزرع البذرة، وتقوم الشجرة بإفراز الثمرة، ولا تخرج كل ثمرة من كل شجرة، فشجرة التفاح لا تثمر غير التفاح، وان هذه الثمرة مدينة في كل ما تحتوي عليه، من عطرها، وشكلها، والفيتامينات، والأملاح، إلى الشجرة التي أخرجتها، والتي زرعت في أرضٍ مخصوصة، واستقت من نور وغذاء وهواء خاص، وطبعاً لا يخرج زرعها ولا ثمرها إلا بإذن ربّها، ولا يشكّ الموحِّدون في ذلك، بل إن وجود الشجرة هو عين أمر الله وإذنه».

الدليل الآخر الذي يتمسك به الدكتور سروش هو ما ذهب إليه المتكلمون من الشيعة والمعتزلة، والمستنيرون الجدد من أهل السنة، فقال: ألم يقل الحكماء، وفي مقدمتهم صدر الدين الشيرازي: إن كل حادث مسبوق بالمادة والمدّة (وإن كل حادث إنما يوجد في ظروف مادية وزمانية خاصة)؟ فكذلك حادث الوحي المحمدي قابل للحدوث في ظروف مادية وتاريخية خاصة وإن لتلك الظروف مدخليه كاملة في صياغة الوحي، وتلعب دور العلة الصورية والمادية للوحي. ولا بد من الالتفات إلى أن المسألة تفوق اللفظ والمعنى، وتشمل الصورة وعدمها، وإن اللفظ أحد أنواع الصور، خلاصة القول: إن ما يأتي به محمدﷺ هي المحدوديات (العلمية والوجودية والتاريخية وما إلى ذلك) مما لا يمكن التنصّل عنه لكل مخلوق.

إن دليل سروش الفلسفي والكلامي في هذا الموضوع غير تام؛ إذ لا تنافي بين

خلق القرآن وما يراه المخالفون، لأن الحدوث مفهوم مشكك، يمكن أن يكون مؤيداً لرأيه من أن المراد هو خلق القرآن على غير صورة، وتخويل النبي مهمة تصويره، كما يمكن أن يكون خلقاً للفظ والمعنى الذي لا يكون للنبي من دور فيه سوى الوساطة.

وعلى كل حال فإن نظرية الدكتور سروش في هذا الموضوع تقضي بتحويل دور النبي في ما يتعلق بالوحي من الانفعال التام إلى التأثير والفعالية اللائقة بالإنسان الكامل، وتستعرض قابلية الإنسان العميقة، وبذلك يحل بعض رموز الوحي وأسراره.

وأهم إشكال يرد على هذه النظرية يكمن في أنها تحمل المحدوديات البشرية على الوحي، وتجرّده من قداسته، وهذا ليس بالأمر الهيّن أو القليل.

إمكان تطرق الخطأ إلى النبي

إن الدكتور سروش بذهابه إلى بشرية بعض نتائج الوحي قد فتح باب إمكان طرو الخطأ في مضمون الوحي والقرآن، وهو ما سعى المسلمون على الدوام إلى نفيه ولا يزالون، وهو ما أكد عليه القرآن في الكثير من آياته، مما يقوم على نفي كل أنواع الخلل في الوحي، وعليه اتباعه بشكل مطلق: ﴿وَٱتَّبِعۡ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيۡكَ﴾[يونس:١٠٩]، وعندما لم تنزل آية على رسول الله كان المشركون يقولون للنبي: ما سبب امتناعك عن الإتيان بجديد من الآيات، انطلاقاً من تصورهم أن النبي هو الذي يختلقها، فقال تعالى في ذلك: ﴿وَإِذَا لَمۡ تَأۡتِهِم بِـَٔايَةٖ قَالُواْ لَوۡلَا ٱجۡتَبَيۡتَهَاۚ قُلۡ إِنَّمَآ أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ مِن رَّبِّيۚ﴾ [الأعراف:٢٠٣]، وانطلاقاً من هذا التصوّر كان هناك من يطالب رسول الله بتغيير بعض الآيات لينسجم كلام الله مع رغباتهم، فقال تعالى: ﴿قُلۡ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنۡ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلۡقَآيِٕ نَفۡسِيٓۖ إِنۡ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّۖ﴾[يونس:١٥]. وغاية ما قام به الله عز وجل من تأييد لنبيه في مواجهة اتهامات خصومه أن قال: ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمۡ وَمَا غَوَىٰ * وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ * إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ﴾[النجم:٢-٤]، وقال في دفع شبهة كونه من عند غير الله: ﴿وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا﴾[هود:١].

وعلى كل حال إذا تمكنا بشقّ النفس من تفسير هذا النوع من الآيات، وقلنا: إن مراد الله من الوحي في جميع هذه الموارد هو مضمون الوحي المجرد عن الصورة، وقلنا: إن صياغة النبي للوحي إنما تكون بإشراف من الله تعالى وإذنه وان الله يمهد

السبيل في ذلك لرسول الله‌ﷺ، حيث قال تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾[الدخان: ٥٨]، وقد أمضى الله ما قام به رسوله بقوله: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾، إذا أمكن لنا ذلك بصعوبة فكيف يمكن لنا أن نفسر قالب الوحي البشري المحدود؟ وبعبارة أخرى: إذا خولنا النبي بوصفه بشراً أن يصوغ الوحي فكيف يمكننا تجنيب الوحي محذور المحدودية البشرية، وكيف يمكننا أن نملأ الجرّة بماء البحر؟

إن الدكتور سروش يدرك جيداً النتائج المترتبة على كلامه، وهو ملتزم بها، وقال صراحة: إن شخصية النبي وما يعتريها من تغير في أحوالها وأوقاتها منعكسة بأجمعها على القرآن، وان النبي يقوم بنقل هذا الإلهام باللغة التي يتقنها والأسلوب الذي يعرفه والصورة والعلم الذي حصل عليه من عصره ومحيطه.

هذه هي بشرية الوحي من وجهة نظر سروش، والتي تفتح الباب أمام تطرّق الخطأ إلى الوحي، وهنا يكمن أخطر ما في هذه النظرية، ويقول: إن الرؤية التقليدية تمنع وقوع الوحي في الخطأ، أما حالياً فيتجه الكثير من المفسرين إلى عصمة الوحي في المسائل الدينية الصرفة، من قبيل: أوصاف، الله والحياة بعد الموت، وأسس العبادة فقط، ويميلون إلى إمكان خطأ الوحي في ما يتعلق بمسائل الكون والمجتمع الإنساني، وليس من الضروري أن يكون ما يذكره القرآن عن الوقائع التاريخية وسائر الأديان وسائر الموضوعات العملية الأرضية صحيحاً، ويستند هؤلاء المفسرون إلى أن وقوع هذا النوع من الأخطاء في الوحي والقرآن لا يؤثر في نبوّة النبي؛ لأنه إنما يتكلم على مستوى فهم الناس في عصره، ويخاطبهم بلغة عصره.

ونحن نقول للسيد سروش: إن لنا رأياً آخر؛ إذ نقول: لا نتصور أن النبي قد تحدث (بلغة عصره) بعد أن كانت علومه مستقاة من مصدر آخر.

قال الدكتور سروش: كان النبي‌ﷺ مؤمناً بما يقول، وقد كانت تلك لغته وفكره، ولا أتصور أن علمه بشأن الأرض والكون والإنسان يفوق أبناء جيله وعصره، كما أنه لم يكن لديه العلم المعاصر، وهذا لا يؤثر في نبوته؛ لأنه إنما كان نبياً، ولم يكن مهندساً أو مؤرخاً.

إن الدليل الذي يعتمده السيد سروش هو أنه لم يرد في القرآن أن الله علمّ نبيه كافة العلوم، ولم يدّع ذلك النبي‌ﷺ لنفسه، وليس هناك من يتوقع من النبي الإجابة

عن جميع المسائل العلمية، ابتداءً من الإلهيات والروحانيات إلى الطب والرياضيات والموسيقى والفلك، مضافاً إلى أن الله تعالى يأمر نبيه بأن يقول: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾، وفي عقيدة الدكتور سروش إن جاذبية الوحي المحمدي ليست في تلك المتشابهات، وإنما هي في سورة مثل الحديد، التي تسمى بالحديد، والحال أن نسيجها من (الحرير)، وقد وصفها الغزالي بـ (حلية القرآن). وكذلك في الله ويوم القيامة والإيمان والإنفاق والجهاد والخشوع وما إلى ذلك، مما قرن بين الصلابة والمحبة، وتكفي منه صيحة، مثل: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ﴾، لتحريك الأرواح وتأجيج شعلة الإيمان في الصدور.

أين مرسى سفينة سروش؟!

يتصور بعضٌ أن سروش يعتزم من خلال هذه الأفكار إلى اجتثاب جذور الإسلام، وإضرام النار في بيدر إيمان الشباب؛ وهناك من قال بأنه هناك من يعمل على تحريكه من قبل أعداء الإسلام بلا شعور منه؛ وهناك من يراه منزلقاً في منحدر حادّ بعيداً عن الإسلام، هذا والقرآن يدعونا إلى حمل المسلم على الصحة، والعمل على إيجاد محمل لما يقوله بقدر الإمكان، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ [النساء:٩٤]، خصوصاً بالنسبة إلى شخص مثل الدكتور سروش، الذي لا تخفى إنجازاته في خدمة الفكر الديني في تاريخنا المعاصر.

ويبدو لنا أن السيد سروش قد سلك هذا الطريق بنوايا خيّرة ورؤية إصلاحية؛ بوصفه متنوّراً دينياً، لغرض حل معضلة التعارض بين الإسلام التقليدي والفكر المعاصر، حتى وإن كان ذلك على حساب بعض الأذواق والمشارب التي لا يروقها مثل هذا التوجه، فهو يفصل بين الجوانب المعنوية والغيبية والعبادية، التي تمثل جوهر الدين وذاته، وبين الجوانب الاجتماعية والسياسية، التي هي بمثابة القشور والأعراض في الدين، حتى لا يؤثر كلامه سلباً في أمور الدين العبادية والغيبية، وتبقى هذه المساحة بمنأى من الخطأ، ويكون في الوقت نفسه ناجحاً وموفقاً في حلّ التعارض القائم بين العلم والدين، والدين والحياة الاجتماعية، والدين وحقوق الإنسان.

إن اختلاف الدكتور سروش عن سائر المختصين في مجال الأمور الاجتماعية

أنهم يفضلون السكوت وعدم الخوض في الموضوع، أو يسعون إلى حل المشاكل العديدة في الرؤية التقليدية للدين بالأحكام الثانوية ومصلحة النظام، ورغم اعتقادهم بأن حلال الله حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة، دون أن يتحدد بزمان أو مكان، إلا أنهم من الناحية العملية لم يطبّقوا من الأحكام الشرعية سوى الأحكام الثانوية والحكومية المؤقتة، التي ترتبط بزمان ومكان خاصين، وطبقوها على نطاق واسع من أمور الحياة، فيجب أن يقال لهم مثلاً: إذا كان حكم الله في القرآن أبدياً وغير مقيّد بزمان ومكان فيجب قطع يد السارق، فلماذا عطلتم هذا الحكم؟ هل حكمكم هذا عدم قطع السارق في الظروف الراهنة مؤقت؟ فإذا كان كذلك فعليكم تحديد زمن انتهاء هذا الحكم. ألم يكن ما صرّح به الإمام الخميني في أواخر حياته، من أنه لا يمكن إدارة المجتمع بالاجتهاد المصطلح، إشارة إلى وجوب التفكير الجاد في هذا الشأن؟ أليس من الأجدى أن نفكر بحل جذري بدلاً من الاستدراك على أحكام الله بتأبيد الأحكام الثانوية، لتغدو أطول عمراً من أحكامه الأبدية، وأن نقدر من سلكوا هذا الطريق الشائك بدلاً من أن نعمل على تخطئتهم وتشويه سمعتهم؟ إن الحلّ الذي يراه سروش هو القول بان هذا النوع من الأحكام المتعلقة بالأمور الاجتماعية وحقوق الإنسان ليست أحكاماً دائمة، بشرط أن لا يكون في ذلك مخالفة لله وجرأة على رسوله، إنّه يقول صراحة، ودون أن يكون في كلامه جرأة على محبوبه، أو أن يتهمه ـ كما فعل البعض ـ بالتمويه، وأنهﷺ رغم علمه ببطلان هذه الأمور إلا أنه تمادى في ذلك مغتنماً جهل الناس، وإنما يقول: إن رسول اللهﷺ بناءً على علمه قد صاغ الوحي الإلهي وشرح للناس أحكام الله الاجتماعية، وعليه يحتمل أن لا يكون ذلك الحكم أو الموضوع منطبقاً على عصرنا الحاضر.

ومع ذلك لا تخلو رؤية الدكتور سروش من الإشكال؛ فإنه يعتقد في هذه النظرية أن هناك اختلافاً بين لؤلؤ الوحي وصدفه، وذاتيّه وعرضيّه، وعليه أن يجيب عن الكثير من الأسئلة، ومنها:

السؤال الأول: ما هو المعيار الذي يساعدنا على التفكيك بين لؤلؤ الدين وصدفه؟ إذ هناك الكثير من الآراء المطروحة في هذا المجال، فقد ذكر ابن خلدون والفيض الكاشاني وإقبال اللاهوري آراء مختلفة في هذا الشأن.

والسؤال الثاني: مع وجود التداخل الوثيق والمتشعب في مسائل الوحي السياسية والاجتماعية بالأمور التي يراها السيد سروش أساسية وجوهرية في الوحي، مثل: الله، ويوم القيامة، والإيمان، والإنفاق، والجهاد، والخشوع، والزهد، والعبادة، فما هو المعيار الذي يساعدنا على التفكيك بين الأمور التي يمكن فيها الخطأ والأمور التي لا تقبل الخطأ في الوحي؟

والسؤال الثالث: إذا كان الجانب البشري والقابل للخطأ يؤثر في جزءٍ من كلام الله فما هي الضمانة في أن تقتصر هذه الأخطاء على السماوات السبع، ورجم الشياطين، وما إلى ذلك من الأمور التي ترونها من عرضيات الدين؟ ولماذا لا تنسبون خطأ التصوير إلى أجزاء الوحي الأخرى، كالذاتيات؟ فما هو الفرق بين تصوير الوحي من قبل الإنسان في الأمور العملية والاجتماعية وتصويره في أمور الوحي الجوهرية؟ فهل يخلع النبي في هذا المجال رداء بشريته ويرتديه في المجال الآخر؟

وعلى كل حال هذه أسئلة أساسية يتعين على الدكتور سروش إذا أراد إتمام نظريته وإخراجها في صيغتها النهائية أن يجيب عنها.

الهوامش

(١) الإمام الخميني، تفسير سورة الحمد: ١٠٦ـ١١٨ـ١٢٤، انتشارات طباطبائي، قم، بي تا.

(٢) غرر الحكم: ٤٤٢.

(٣) ﴿**يوحي بعضهم إلى بعضٍ زخرفَ القول غروراً**﴾ [الأنعام: ١١٢].

(٤) ﴿**إن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم**﴾ [الأنعام: ١٢١].

(٥) ﴿**فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيّاً**﴾ [مريم: ١١].

(٦) ﴿**إذ يوحي ربك إلى الملائكة**﴾ [الأنفال: ١٢].

(٧) ﴿**وأوحى في كلّ سماءٍ أمرها**﴾ [فصلت: ١٢].

(٨) ﴿**بأنّ ربك أوحى لها**﴾ [الزلزلة: ٥].

(٩) ﴿**وأوحى ربّك إلى النحل**﴾ [النحل: ٦٨].

(١٠) ﴿**وإذ أوحيتُ إلى الحواريين**﴾ [المائدة: ١١١]. ﴿**وأوحينا إلى أمّ موسى**﴾ [القصص: ٧].

(١١) ﴿**وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا وأوحينا إليهم فعل الخيرات**﴾، [الأنبياء: ٧٣].

(١٢) جعفر السبحاني، الإلهيات والمعارف الإسلامية: ٢١٨ ـ ٢٢٦، انتشارات شفق، ١٣٧٠؛ ومحمد تقي مصباح يزدي، راهنما شناسي: ٢٢، مركز مديريت حوزة علمية قم، ١٣٦٧.

(١٣) الشيخ المفيد، تصحيح الاعتقاد بصواب الانتقاد أو شرح عقائد الصدوق: ٩٩ ـ ١٠٠، منشورات الرضي، قم.

(١٤) الطباطبائي، الشيعة في الاسلام: ١٤٠، دفتر انتشارات اسلامي، ١٣٧٤.

(١٥) الطباطبائي، نهاية الحكمة: ٢٦١، مؤسسة نشر اسلامي.

(١٦) أبو نصر محمد الفارابي؛ السيد جعفر سجادي، سياسة المدينة الفاضلة ١٣٦:٢، سازمان چاب وانتشارات، ١٣٧١.

(١٧) أبو نصر محمد الفارابي؛ السيد جعفر سجادي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مكتبة طهوري، ١٣٦١.

(١٨) تفسير سورة الحمد: ٨٧.

(١٩) تفسير سورة الحمد: ١١٠.

(٢٠) محمد إقبال اللاهوري؛ أحمد آرام، إحياء الفكر الديني في الإسلام: ١٤٤ـ١٤٦، كتاب بايا، بي تا.

(٢١) تاريخ ابن خلدون، ٩٨:١، دار إحياء التراث العربي، بي تا.

(٢٢) الكليني، أصول الكافي ١٧٧:١.

(٢٣) الطوسي، رجال الكشي ١٩، ح٤٤، جامعة مشهد، ١٣٤٨.

(٢٤) ابن سينا، الشفاء من الإلهيات: ٥٤٦ـ٥٥٧، الفصل السابع.

(٢٥) مقدمة ابن خلدون: ٨٧١ـ٨٧٠، محمد بروين كنابادي، شركت انتشارات علمي فرهنگي.

(٢٦) السيد جلال الدين آشتياني، شرح مقدمة القيصري: ٦٢٠ و٦٢١، بوستان كتاب، قم، ١٣٨٠.

(٢٧) المصدر السابق ٥: ٨٦٩.

(٢٨) ابن عربي، شرح فصوص الحكم ١: ٧٤ـ٧٥؛ أبو العلاء العفيفي، نصر الله حكمت، انتشارات إلهام، ١٣٨٠ش.

(٢٩) شرح مقدمة القيصري: ٥٩٠ ـ ٥٩١.

(٣٠) إحياء الفكر الديني في الإسلام: ١٤٦.

(٣١) إحياء الفكر الديني في الإسلام: ٣٤.

(٣٢) إحياء الفكر الديني في الإسلام: ٢٤ ـ ٣٠.

(٣٣) إحياء الفكر الديني في الإسلام: ١٤٤؛ راجع: أصول الكافي، الحديث الثاني، باب حقيقة الإيمان واليقين، في ما يتعلق بحارثة ومشاهداته.

(٣٤) الأنبياء: ٥ و٣٧؛ والصافات: ٣٦.

(٣٥) سيرة ابن هشام ٢٤٢:١، رفيع الدين إسحاق الهمداني، انتشارات دانشگاه طهران، بنياد فرهنگ إيران، ١٣٥٩.

(٣٦) مقدمة ابن خلدون ١٨٧:١.

(٣٧) مقدمة ابن خلدون ١٨٥:١.

(٣٨) مقدمة ابن خلدون ١: ١٩١ ـ ١٩٢.

(٣٩) تفسير سورة الحمد: ٩٣.

(٤٠) عبد الكريم سروش، بسط تجربه نبوى ٣: ٣، مؤسسة فرهنگي سروش.

معاجز الأنبياء ليست ذوقاً شعرياً!!

الشيخ حسين نوري الهمداني(*)

ترجمة: حسن مطر

تعودنا في السابق أن نشهد توجيه اتهامات للنبي الأكرم من قبل العالم الغربي، المتمثل في أوربا والولايات المتحدة، من خلال أقلامهم الشيطانية، ولكننا فوجئنا في الآونة الأخيرة بمقال كتبه شخص إيراني، أي إنه ينتمي إلى مركز التشيع والثورة، كتبه، وهو مقيم في أمريكا، ونال فيه من القرآن والإسلام، وقد عمد أعداء الإسلام إلى تغطيته ونشره على نطاق واسع.

وقد جاء في هذا المقال: إن القرآن لا يعدو أن يكون تجربة شعرية، وان النبوّة ليست سوى قريحة شعرية، وقد صبّ نبي الإسلام هذه القريحة في قالب شعري باسم القرآن، وإن القرآن ثمرة أفكار جالت في مخيلة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله.

إن الظواهر الدنيوية تنقسم إلى قسمين: الأمور الغيبية والخارقة للعادة؛ والأسباب والعلل المتعارفة، وإن ما يستند إليه الأنبياء ـ كما نرى من خلال معاجزهم ـ هي الأسباب الإلهية الغيبية، وهي أجنبية عن الذوق الشعري.

إن الأمر المتيقّن أن الشعراء يرتكبون بعض الأخطاء في أقوالهم وكلماتهم، في حين لا وجود للأخطاء في النبوّة، ولا يمكن التنزل بها إلى مستوى التجارب الشعرية.

إنّ ما قام به هذا الرجل يفوق الإساءة التي قام بها سلمان رشدي، حيث إن الأخير لم يتجاوز في إساءته سبّ النبي، في حين أن هذا الرجل قد استهدف أسس القرآن والنبوّة، حيث قال بوجود الكثير من الأخطاء في المسائل التي ذكرها النبي في

(*) أحد مراجع التقليد في إيران، له دراسات فقهية وفكرية عديدة.

ما يتعلق بهذه الدنيا والمجتمع الإنساني.

وقد ادعى هذا الرجل أن القوانين الجزائية التي سنّها رسول اللهﷺ إنما تناسب العصر الذي عاش فيه، ولا تنسجم مع عصرنا، ومن هنا أقول بأن هذا الاتجاه والتيار الفكري أخطر من المحاولة التي قام بها سلمان رشدي.

المسألة الأخرى: إن الإعلام الغربي يسوّق لهذه الأفكار من منطلق أن قائلها شخص إيراني، قد ترعرع في أحضان بلد كان مهداً للثورة والتشيع، وهذا ما سيجعلنا عرضة لعلامة الاستفهام حتى من قبل العالم السني.

إن الذي يحاول اجتثاث جذور القرآن والنبوّة على هذا النحو إنما هو أسوأ من سلمان رشدي؛ فإنْ كان ما صدر عنه من باب السهو وجبت نصيحته وهدايته؛ وإن كان عامداً فلنا معه شأن آخر.

الإنزال والتنزيل في القرآن

نقد نظريات التعدد

د. محمد علي مهدوي راد(*)

تمهيد

استخدمت كلمة (التنزيل) في القرآن الكريم خمس عشر مرّة ويرى الباحثون في علوم القرآن والمفسّرون أنّ المراد في ستّة منها هو القرآن الكريم، فيما جاءت الاستخدامات الأُخرى لهذه الكلمة على نحو يُلامس القرآن، ولكن لا على النحو الذي يُفهم بأنّه اسم له، وإنّما جاءت على نمط يبيّن طبيعة هذا الكتاب الإلهي، وغالباً ما وردت إلى جانب كلمة (القرآن) وتسمياته الأُخر وتحمل حالة الوصف له. كما في سورة الإنسان التي تتحدّث عن الإنسان وكيفية خلقه وحياته وموقفه من الهداية، وما إلى ذلك، ومصير سلوكه وأعماله التي تمثّل تجسيداً عينياً للإيثار والسمو، وهي بالنتيجة بمثابة لوحة لهذا السلوك. وقال بعد بيان طبيعة مواقف الإنسان ومصير أعماله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنزِيلًا﴾ [الإنسان:٢٣].

نتأمّل هنا قليلاً في كيفية معنى (التنزيل) ونتحدّث عن كيفية مجيئه اسماً أو صفة للقرآن.

التنزيل في اللغة

التنزيل مصدر باب تفعيل من مادّة (نَزَلَ) ويدلّ على الانتقال من أعلى إلى أسفل..

(*) أستاذ جامعي، وباحث مختصّ بعلوم القرآن والحديث، رئيس تحرير مجلة (آيينه پژوهش)، له مساهمات فكرية عديدة.

عند القول بنزول الشيء من أعلى إلى أسفل، يتداعى إلى الأذهان عند ذكر هذه الكلمة ترجّل الراكب من مركبه، ويُذكّر أيضاً بقدوم الضيف؛ لأنّه يكون قبل الدخول قد نزل من مركب.

قال ابن فارس: (ن. ز . ل) كلمة صحيحة تدلّ على هبوط شيء ووقوعه. يقولون: نزل عن دابّته، نزل المطر من السماء، وما إلى ذلك[١].

النزول الذي يقابل الصعود والعروج يستخدم في المحسوسات تارة، وفي الأُمور وفي الأمور الاعتبارية تارة أُخرى. أحياناً إذا هبط جسم من نقطة عُليا إلى مكان أدنى فنحن نُسمّي ذلك نزولاً، ونطلق هذه التسمية أحياناً على التدنّي من موقع أعلى إلى موقع أسفل. وأخيراً، تستخدم هذه الكلمة في الأُمور الحقيقية غير المحسوسة. وهكذا الحال بالنسبة إلى نزول القرآن من لدن الله تعالى على قلب الرسول ﷺ. والحقيقة هي أنّ القرآن تنزّل من مقام العلم الإلهي إلى مرحلة الألفاظ والمفاهيم البشرية، ليكون مفهوماً لدى الناس.

وهكذا عندما يوصف القرآن بهذه الكلمة فذلك يدلّ على نزوله من مكانة عُليا ومن موضع سامق، لهداية الناس وإرشادهم وتوعيتهم.

وكلمة (التنزيل) مشتقة من هذه المصدر أيضاً، وهي تحمل دلالة على القرآن نزل من مكانة رفيعة وسامية لهداية الناس. وقد وردت كلمة (التنزيل) لأوّل مرّة في سورة (يس) التي تقع في المرتبة الواحدة والأربعين من حيث ترتيب النزول، وجاءت كوصف للقرآن: ﴿يسٓ * وَٱلْقُرْءَانِ ٱلْحَكِيمِ * إِنَّكَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ * عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ * تَنزِيلَ ٱلْعَزِيزِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [يس: ١-٥]، فالصياغة العامة لسورة (يس) تصب في سياق تبيين وإرساء الأُصول الثلاثة (التوحيد، والنبوّة، والمعاد)، حيث تبدأ بالحديث عن النبوّة وطبيعة هذه الشريعة الإلهية ووحدانية هذا الكتاب الإلهي، وتستمر في الحديث عن التوحيد، ثُمَّ المعاد وبعده عودة على الموضوعات المكورة، ثُمَّ النتيجة، وما شابه ذلك[٢].

ومن مجموع الاستخدامات الأربعة عشرة للتنزيل، قالوا: إنّ خمسة منها جاءت في الأسماء والأوصاف التي أُطلقت على القرآن. وعند التدقيق في الآيات وكيفية استخدامها يتسنى القول بأنّ تلك الاستخدامات لا تنحصر في المواضع التالية: الشعراء

١٩٢، فصّلت ٤٢، الواقعة ٥٦، الحاقّة ٦٩، بل نرى أنّ الاستخدامات الأربعة عشرة برمّتها جاءت في وصف القرآن، وفي بعض الحالات جاءت مسبوقة بكلمة القرآن (الجاثية ٢ و ...) ويظهر أنّ التنزيل وصف له، ويدلّ سياق الكلام على أنّ المراد هو كتاب الله، و (التنزيل) وصف له. وعلى هذا الأساس، فقد استخدمت كلمة (التنزيل) للمرّة الثانية في سورة (طه) التي تحتل المرتبة الخامسة والأربعين في نزول السور، وهي من السور المكّية: ﴿طه * مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ * إِلَّا تَذْكِرَةً لِّمَن يَخْشَىٰ * تَنزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ ٱلْأَرْضَ وَٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلْعُلَى﴾.

وجاءت هذه الكلمة للمرّة الثالثة في السورة التي تحتل المرتبة السابعة والأربعين في نزول السور القرآنية، وهي سورة الشعراء، حيث ذهب الباحثون القرآنيون إلى أنّ هذه الكلمة استخدمت هنا كتسمية للقرآن. وإذا تقبّلنا هذا الرأي تكون سورة الشعراء أوّل سورة من حيث النزول، وردت فيها كلمة (التنزيل) اسماً للقرآن أو وصفاً له. وعلى أيّة حال، فإنّ الغرض العام الذي تهدف إليه هذه السورة هو بيان المكانة الرفيعة لكتاب الله، والتأكيد على أنّه وحي نازل من الله، وفيها تسلية للرسول ﷺ وتثبيت لفؤاده في مقابل تكذيب قومه له، إذ سردت هذه السورة قصص جمع من الأنبياء، وكيفية مواجهة الكفّار والمشركين لهم على مرّ التاريخ، وكيف كانت عاقبة أمرهم، ثمّ عادت الآيات الأخيرة منها إلى استرجاع ما كان قد جاء في الآيات الأُولى مؤكّدة أنّ هذا القرآن تنزيل من ربّ العالمين. نزل به الروح الأمين ... (الشعراء: ١٩٢ ـ ١٩٣). إذ عبّرت هذه الآيات ونظائرها عن نزول القرآن باسم (التنزيل) وصيغة التفعيل دلالة على الكثرة. وفي ضوء ذلك، قال البعض: إنّ كثرة نزول القرآن إمّا هي بلحاظ تعدد الآيات، وإمّا إنّها بلحاظ كثرة مراتب النزول. نتأمّل فيما يلي ولو لبرهة وجيزة في معنى كلمة التنزيل وكيفية اقترانها بالإنزال.

الفرق بين الإنزال والتنزيل

استَخدمت الآيات الشريفة كلمات أُخر لبيان كيفية نزول القرآن، منها كلمة (أنزل)، وكلمة (نزّل)، وعلى صيغة إفعال وردت كلمة (إنزال)، وعلى صيغة التفعيل

جاءت كلمة (التنزيل). وهذا التنوّع في استخدام الألفاظ المتعددة لموضوع واحد، دفع الباحثين والمفسّرين إلى التساؤل عن وجود أو عدم وجود فارق بين الإنزال والتنزيل، وبالنتيجة هل يتحدّث هذان النوعان من الآيات عن نوعين من النزول، أم ليس هناك فارق بينهما، وكلا الصيغتين تؤديان المعنى نفسه؟ ومن جملة أقدم مصادر العلوم القرآنية التي أشارت إلى هذا الفارق، هو كتاب مفردات ألفاظ للقرآن للراغب الأصفهاني: «الفرق بين الإنزال والتنزيل في وصف القرآن والملائكة، أنّ التنزيل يختص بالموضوع الذي يشير إليه إنزاله مُفرّقاً مرّة بعد مرّة .... ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِي لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾، إنا أنزلناه في ليلة مباركة، شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن ... خصَّ لفظ الإنزال دون التنزيل في الآيات السابقة لما روي «أنّ القرآن نزل دفعة واحدة إلى السماء الدنيا، ثُمَّ نزل نجماً نجماً» طيلة مدّة الرسالة»[٣].

إنّ ما ذكره الراغب آنفاً في الفرق بين الإنزال والتنزيل، ألقى بظلاله بشكل واسع علَى البحوث القرآنية وآراء المفسّرين من بعده[٤]. مع فارق أنّ القدماء غالباً ما كانوا يوضّحون الفارق بين هاتين الكلمتين بالقول: الإنزال يدلّ على النزول جملة والتنزيل يدلّ على النزول التدريجي، وبذلك حذفوا قيد أشملية صيغة الإنزال.

وقد ذكر جار الله الزمخشري لسببٍ ما هذا الاختلاف بين كلمتي الإنزال والتنزيل على النحو التالي:

أثار الزمخشري في ذيل الآية الشريفة ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ﴾ السؤال التالي: «فإن قلت: لم قيل: (نزّل الكتاب) و (أنزل التوراة والإنجيل)؟ قلتُ: لأنّ القرآن نزل مُنجماً ونزل الكتابان جملة»[٥].

وقد نسج على هذا المنوال المفسرون الآخرون في ذيل هذه الآيات والآيات الأُخر المتعلّقة بهذا الموضوع ويبدو أنّ البعض اعتقد بأنّ استخدام كلمة التنزيل جاء بسبب كثرة نزول آيات القرآن في مقابل التوراة والإنجيل، ويعزى ذلك إلى أنّ نزول القرآن جاء تدريجياً، وبالنتيجة فقد كان نزوله كثيراً، خلافاً للتوراة والإنجيل اللذين نزلا دفعة واحدة[٦].

نظرية العلامة الطباطبائي في تعدد النزول القرآني

وبحث العلاّمة الطباطبائي هذا الموضوع أيضاً. فكتب في المرّة الأُولى عند تفسيره الآية (١٨٥) من سورة البقرة ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ ...﴾ ما يلي: «الفرق بين الإنزال والتنزيل هو أنّ الإنزال دفعي، والتنزيل يدلّ على التدرج»[٧].

وكتب في المرّة الثانية عند تفسيره الآية الثانية من سورة آل عمران: «التنزيل يدلّ على التدرج، والإنزال يبيّن النزول الدفعي»[٨].

ولكنه كتب عند تفسيره الآية (١٩٢) من سورة الشعراء ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾: «التنزيل والإنزال بمعنى واحد، غير أنَّ الغالب على باب الأفعال الدفعة، وعلى باب التفعيل التدريج»[٩].

وكتب أخيراً عند تفسيره سورة القدر: «الإنزال الظاهر في اعتبار الدفعة، دون التنزيل الظاهر في التدريج»[١٠].

وعندما جاء العلاّمة الطباطبائي على نقد وتمحيص الآراء المطروحة في هذا المضمار كتب ما ينم عن ثباته على رأيه: «والذي يعطيه التدبّر في آيات الكتاب أمر آخر؛ فإنّ الآيات الناطقة بنزول القرآن في شهر رمضان، أو في ليلة منه إنّما عبّرت عن ذلك بلفظ الإنزال على الدفعة دون التنزيل، كقوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ﴾ (البقرة: ١٨٥)».

تُعزى تسمية نزول القرآن جملة إلى أنّ هذا الكتاب الإلهي نزل كلّه أو قسم منه دفعة واحدة في شهر رمضان، أو أنّ لهذا الكتاب الإلهي حقيقة وراء ما نفهمه بشكل عادي له تفصيل وبسط وتدرّج. وعلى هذا الأساس، فهو إنزالي وتنزيلي أيضاً. وهذا ما يُمكن فهمه من الآيات الإلهية: ﴿الٓر ۚ كِتَـٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَـٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود: ١).

الإحكام في مقابل التفصيل، والتفصيل جَعْله فصلاً فصلاً، وقطعة قطعة. إذاً إحكام القرآن يعني حالة ومرحلة لا يكون فيها القرآن مقسّماً جزءاً جزءاً، ولا تُقسم أجزاؤه عن بعضها الآخر. فهو في هذه المرحلة يرجع إلى معنى واحد بغير أجزاء وفصول. والآية تدلّ بكلّ وضوح على أنّ هذا التفصيل جاء بعد مرحلة الإحكام.

وهناك ما هو أوضح من ذلك؛ إذ تُبيّن الآيات (٥٣) من سورة الأعراف، و(٣٥ـ ٣٧) من سورة يونس، بكلّ جلاء، أنّ التفصيل عارض على الكتاب الإلهي. فالكتاب شيء، والتفصيل شيء آخر عارض عليه. والأوضح من ذلك قوله تعالى: ﴿حمٓ * وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ * إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ (الزخرف: ١ـ٤). فإنّه ظاهر في أنّ هناك كتاباً مُبيناً عرض عليه جعله مقروء عربياً، وإنّما أُلبس لباس القراءة والعربية، ليعقله الناس وإلاّ فإنّه ـ وهو في أُمّ الكتاب ـ عند الله، عليّ لا يسعد إليه العقول، حكيم لا يوجد فيه فصل وفصل. وفي الآية تعريف للكتاب المبين وأنّه أصل القرآن العربي المبين، وفي هذا السياق أيضاً قوله تعالى ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ * وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ * إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ * تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الواقعة: ٧٥ـ٨٠)، فإنّه ظاهر في أنّ للقرآن موقعاً هو في الكتاب المكنون لا يمسّه هناك أحد إلاّ المطهرون من عباد الله، وأنّ التنزيل بعده، وأمّا قبل التنزيل فله موقع في كتاب مكنون عن الأغيار وهو الذي عبّر عنه تارة باللوح المحفوظ، وعبّر عنه تارة أُخرى بأُم الكتاب.

ثُمّ إنّ هذا المعنى، أعني: كون القرآن في مرتبة التنزيل بالنسبة إلى الكتاب المبين ـ ونحن نسمّيه بحقيقة الكتاب ـ بمنزلة اللباس من المتلبّس، وبمنزلة المثال من الحقيقة، وبمنزلة المثل من الغرض المقصود بالكلام هو الصحيح، لأن يطلق القرآن أحياناً على أصل الكتاب، كما في قوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾ (البروج: ٢٢ـ٢٣)، إلى غير ذلك، وهذا الذي ذكرنا هو الموجب؛ لأن يحمل قوله: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾، وقوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ﴾، وقوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾، على إنزال حقيقة الكتاب إلى قلب رسول اللهﷺ دفعة، كما أُنزل القرآن المفصّل على قلبه تدريجياً في مدّة الدعوة النّبوية.

فهذا ما يهدي إليه التدبّر وتدلّ عليه الآيات. نعم، أرباب الحديث، والغالب من المتكلمين والحسّيين من باحثي هذا العصر، لمّا أنكروا أصالة ما وراء المادة المحسوسة اضطرّوا إلى حمل هذه الآيات ونظائرها كالدالّة على كون القرآن هدىً ورحمة، ونوراً وروحاً، ومواقع النجوم، وكتاباً مبيناً، وفي لوح محفوظ، ونازلاً من عند

الله، وفي صحف مطهّرة، إلى غير ذلك من الحقائق على أقسام الاستعارة والمجاز، فعاد بذلك القرآن شعراً منثوراً[١١].

نقد نظرية العلامة الطباطبائي

سَجَّل العلامة الطباطبائي مثل هذا الاستدلال في مواضع أُخر، وفي مناسبات أُخر، واقتفى خطاه بعض تلامذته أيضاً، إلاّ أنّنا لا نرى صحّة أساس هذا الكلام ولا صحّة الاستدلال عليه، فخلاصة كلام العلاّمة هي أنّ القرآن في مرحلة ما لم يكن مفصّلاً ولا مفرّقاً، وكانت حقيقته بعيدة عن التفصيل. وقد نزلت هذه الحقيقة على قلب الرسول جملة (الإنزال). ومن بعد ذلك اكتسب القرآن قالب الألفاظ وتنزّل على قلب الرسول تدريجياً طيلة مدّة الرسالة (التنزيل). وهذا الكلام إنّما يصحّ فيما لو كان:

١ ـ الاختلاف بين كلمتي الإنزال والتنزيل قطعياً من الناحية اللغوية.

٢ ـ أن يكون هذا الاختلاف ثابتاً لا ريب فيه في الاصطلاح القرآني وفي الثقافة القرآنية التي استند إليها العلاّمة.

٣ ـ ألاّ يكون هناك ما يطعن في صحّة دلالة الآيات موضع الاستشهاد على ما ذُكِر.

بيد أنّ المقدّمات الثلاثة كلّها موضع شكّ وتردّد.

١ ـ نقد فكرة التمييز اللغوي بين الإنزال والتنزيل

دوّن ابن منظور أقدم الآراء في هذا المجال عند شرحه لمعاني كلمة (نزل) على الوجه التالي:

«تَنَزَّله وأنزله ونزّله بمعنىً. قال سيبويه: وكان أبو عمرو يفرّق بين نَزَّلت وأنزلت، ولم يذكر وجه الفرق. قال أبو الحسن: لا فرق عندي بين نزّلت وأنزلت إلاّ صيغة التكثير في نزّلت»[١٢].

وذهب الجوهري إلى أنّ هاتين الكلمتين على معنىً واحد، سوى أنّ التنزيل يحمل عنده معنى الترتيب أيضاً[١٣].

وقال الفيّومي أيضاً: أنزلته ونزّلته واستنزلته، كلّها بمعنى أنزلته.

وعلى هذا المنوال ذهب الفيروز آبادي عند بيانه لهاتين الكلمتين، وهو ما سجّله الزبيدي عيناً في شرحه: ونزّله تنزيلاً وأنزله وإنزالاً ومنزلاً كمجمل واستنزله، بمعنىً...[١٤].

وهكذا يتّضح من خلال ما قاله علماء اللغة والأدباء العرب أنَّ القول بوجود فرق بين الإنزال والتنزيل، لا يستند إلى دليل.

٢ـ نقد فكرة التمييز القرآني بين الإنزال والتنزيل

وهنا ينبغي أن نرى هل يُمكن فهم هذا المعنى في الآيات القرآنية؟ يبدو أنّ الجواب سلبي، فقد جاء في سورة البقرة تقرير لموقف المشركين ومنطقهم الواهي في إتّباع ما كان عليه آباؤهم: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (البقرة: ١٧٠).

ومن الواضح أنّ الكلام يدور هنا حول مواجهة المشركين للآيات النازلة التي تُتلى على الناس، وما كان للمشركين من موقف إزاءها، ولا يُراد به تلك المرحلة من (إحكام) القرآن التي جاءت في كلام العلاّمة رحمه الله واعتبرت مدلولاً على الإنزال. وقال الله تعالى عزّ وجلّ في موضع آخر من القرآن الكريم في وصف التأثير العميق للآيات الإلهية: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُۥ خَٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾ (الحشر: ٢١). مثل هذه الآيات غير قليلة في القرآن الذي وصفه هذا العالم الجليل بأنّه اكتسى ثوب العربية، وسمّاه الإنزال[١٥]. ولم يطلق هذه التسمية على تلك المرحلة العلوية (أُم الكتاب) التي لا يتسنّى بلوغها، وأوضحُ الآيات في هذا المجال: ﴿... وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًا﴾ (الأنعام: ١١٢).

كتب العلاّمة الطباطبائي في توضيح هذا المعنى ما يلي: «وهو الذي عليكم هذا الكتاب وهو القرآن مفصّلاً متميّزاً بعض معارفه من بعض غير مختلط بعض أحكامه ببعض»[١٦].

أي إنّ الحالة و المرحلة التي جعلها العلامة رحمه الله في مقابل (الإنزال) عبّرت عنها هذه الآية الشريفة بكلمة (الإنزال)، وحسب تعبير العلاّمة رحمه الله نفسه أنّ إحدى

خصائص القرآن (التفصيل).

وعلى صعيد آخر استخدمت صيغة (التنزيل) للتعبير عن نزول القرآن جملة واحدة: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡلَا نُزِّلَ عَلَيۡهِ ٱلۡقُرۡءَانُ جُمۡلَةٗ وَٰحِدَةٗۚ ﴾ (الفرقان: ٣٢). ومن الواضح أنّ هذه الآية عبّرت عن نزول القرآن جملة واحدة بعبارة (نزّل). وبالنتيجة استخدمت كلمة (التنزيل) بمعنى الإنزال جملة واحدة.

نهى الباري تعالى الرسولﷺ والمؤمنين عن مخالطة من يستهزئون بآيات الله، فقد جاء في سورة الأنعام ما يلي: ﴿وَإِذَا رَأَيۡتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡ ﴾(الأنعام: ٦٨).

وأشار في موضع آخر إلى هذه الآية بقوله: ﴿ وَقَدۡ نَزَّلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ أَنۡ إِذَا سَمِعۡتُمۡ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ يُكۡفَرُ بِهَا وَيُسۡتَهۡزَأُ بِهَا فَلَا تَقۡعُدُواْ مَعَهُمۡ ﴾ (النساء: ١٤٠). استخدمت في هذه الآية الشريفة التي تشير من غير شكّ إلى تلك الآية[١٧]، كلمة (نَزَّل) بصيغة التفعيل، ولا يراد بها هنا النزول التدريجي أو المتعاقب.

ويفهم في ضوء ذلك أنه ليس ثمّة فارق بين معنى هاتين الكلمتين في الاستخدام القرآني، وكما ذكرنا سابقاً فإنّه اعتبر هذا الاستخدام غالباً، إلاّ أنّنا نرى أنّ هذا الكلام غير صحيح أيضاً.

٣ـ وقفة نقدية مع الشواهد القرآنية التي قدمها الطباطبائي

وهنا نلقي نظرة على الآيات التي استدلّ بها العلاّمة الطباطبائي لإثبات مراده، لنلاحظ هل أنّها تثبت ذلك الرأي أم لا؟ الآية الأُولى التي استدلّ بها هي الآية الشريفة التالية:

﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾ (هود: ١).

تتحدّث هذه الآية الشريفة عن القرآن وخصائصه. فقد جعل الله تعالى لقرآن صفتين هما: الإحكام، والتفصيل، مبيّناً أنّ هذا الكتاب أُرسل من عند حكيم خبير، وتقول هذه الآية: إنّ القرآن وآياته على درجة عالية من النظم الرصين المحكم الذي لا يقع فيه نقص ولا خلل. وهنا يجب التساؤل عن الداعي لاستخدام كلمة (أُحكمت)

و(الإحكام) كمرتبة من مراتب القرآن، وبمعنى أنّها مرحلة ذات حقيقة واحدة غير مفصّلة ولا مُجَزأة؟ هذان الوصفان في هذه الآية، وأشباههما من الأوصاف، من خصائص الدلالة في الكلام والألفاظ، وليستا من خصائص (الوجود العيني). فما ذكرناه حول الإحكام كان قد صَرّح به المفسّرون، ومنهم الزمخشري الذي كتب ما يلي: «نُظمت نظماً رصيناً محكماً لا يقع فيه نقض ولا خلل، ثُمَّ جعلت فصولاً سورة سورة، وآية آية»[١٨].

وقد جاء الفخر الرازي برأي مشابه لرأي الزمخشري، وربّما يكون استقاه منه.

وذكر أمين الإسلام الطبرسي في مجمع البيان عدّة أقوال في تفسير هذه الآية، منها أنّه ذكر في معنى (أُحكمت)، أي أُتقِنت آياته فليس فيها خلل ولا باطل. بيد أنّه كتب في جوامع الجامع الذي كتبه بعد مجمع البيان، وضمّ المختار من آراء وأفكار هذا المفسّر الجليل، كتب فيه ما يلي: «نظمت محكماً لا نقص ولا خلل كالبناء المحكم، أو جعلت فصولاً آية آية وسورة سورة ... ومعنى «ثُمَّ» التراخي في الحال لا في الوقت، كما تقول: هي محكمة أحسن الإحكام ثُمَّ مفصّلة أحسن التفصيل»[١٩].

المراد بالكتاب القرآن، والمعنى أنّ هذا الكتاب واضح المعاني محكم النظم لا نقص فيه ولا خلل[٢٠].

وكشف المفسّر المغربي الجليل ببيان دقيق أنّ هاتين الكلمتين تدلاّن على ميزتين يتّسم بهما كتاب الله، وهما: الإحكام، وإتقان الأشياء بحيث تكون سالمة من الإخلال التي تعرض لنوعها [٢١]، والطريف في الأمر أنّ العلاّمة الطباطبائي عند بحثه لهذا الموضوع استقى المعنى من هذه الآية وفسّر كلمة (الإحكام) بالمعنى الذي ذكرناه.

وعند تفسيره سورة هود، وتفسير هذه الآية بالذات، نقد الآراء الأُخر، ولكنه لم يذكر هذا الكلام اعتقاداً منه بأنّ وجود الآيات المحكمات في المفضّلة يدلّ على أنّ الآيات القرآنية الشريفة مع ما تنطوي عليه من اختلاف في المضامين وتنوّع في المعاني والمقاصد والأغراض، تعود كلّها إلى معنىً واحد وبسيط، وهذه الحقيقة تسري في الآيات كسريان الروح. تلك الحقيقة الواحدة الجارية هي التوحيد الذي يسري في جميع آيات العقائد وآيات الأخلاق، وما شابه ذلك.

وكذا فمن الواضح بأنّ هذه الآية الشريفة استخدمت كلمة (أُحكمت) لتُبيّن بأنّ

كلّ المعارف والأحكام القرآنية ذات مصدر واحد، وأنّ المراد من الكتاب في هذه الآية هو القرآن الذي بين أيدينا، وأنّ هذا البيان بيان دقيق ومقبول. وهذا يعني (أُحكمت) و(فُصّلت) تمثّلان صفتين لهذا القرآن الذي «اكتسى ثوب العربية» وليس سواه، وقد جاء هذا الكلام في سياق إثبات الرأي الذي طرحه سماحته.

الآية الأُخرى التي استشهد بها العلامة الطباطبائي هي الآية الشريفة التالية: ﴿وَمَا كَانَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (يونس: ٣٧). قال العلاّمة الطباطبائي: إنّ هذه الآية تبيّن بكلّ جلاء أنّ و(التفصيل) أمر عارض على القرآن، إذاً فالكتاب شيء، و (التفصيل) شيء آخر عارض عليه.

إنّ سورة يونس من السور المكّية، وكأنّها أُنزلت عقيب إنكار المشركين الوحي النازل على النّبيﷺ وتسميتهم القرآن بالسحر. فردَّ الله سبحانه ذلك عليهم ببيان أنّ القرآن كتاب سماوي نازل بعلمه تعالى، وأنّ الذي يتضمّنه من معارف التوحيد ممّا تدلّ عليه آيات السماء والأرض ... وذلك قول الله عزّ وجل: ﴿وَمَا كَانَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾. إذاً الكلام يدور حول القرآن، وهو الكتاب الذي نزل، ودخل المشركون في مواجهة معه، وما جاء فيه من ردٍّ إلهيٍّ على أقاويلهم وظنونهم. وأنَّ هذا القرآن يتّسم بالمزايا التالية:

١ ـ إنّه مصدّق لما جاء من قبله.

٢ ـ تفصيل الكتاب.

٣ ـ لا ريب فيه.

٤ ـ إنّه من رب العالمين.

وإنّما يصحّ استدلال العلاّمة الطباطبائي رحمه الله بهذه الآية فيما لو كان مراده من (الكتاب) القرآن الذي لم يتلبّس بثوب العربية، وإلاّ فما تأثير التفصيل العارض على الكتاب، وكون كلّ من الكتاب والتفصيل بمعزل عن الآخر، في إثبات رأي سماحته؟ ومع كلّ ذلك فنحن نعلم بأنَّ المراد من الكتاب هنا ليس القرآن، وإنّما

المراد «الشرائع وما أُوجب على الإنسان»، أو «الكتب السماوية»[٢٢].

وعلى هذا الأساس، ليس هناك أية صلة بين هذه الآية وبين ما ذكره العلاّمة الطباطبائي في توضيح تفسير الآية (١٨٥) من سورة البقرة. والآية ترمي إلى إثبات وحيانية القرآن وتأكيد حقيقة أنّ هذا الكتاب امتداد للكتب السماوية وتعاليمه، وآياته تفصيل، وشرح، لمعارف الكتب السابقة؛ كما أكّد العلاّمة صواب هذا المعنى عند تفسيره الآية نفسها في سورة يونس، ولكنه لم يُشر إلى المعنى الذي استند إليه.

ومن الآيات الأُخر التي استند إليها العلاّمة الطباطبائي لإثبات وجهة نظره، هي الآيات (٧٧ ـ ٨٠) من سورة الواقعة: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ * فِي كِتَٰبٖ مَّكۡنُونٖ * لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ﴾ التي تثبت أنّ للقرآن مكانة أُخرى يُعبّر عنها بـ (الكتاب المكنون)، ولا يمسّه إلا المطهّرون. و(التنزيل) مرحلة أُخرى جاءت في أعقابها. وقبل التنزيل كانت هذه المكانة عالية بعيدة عن متناول أيدي الأغيار، إلى أن هبط في مرحلة التنزيل واكتسى ثوب العربية.

ولكنّنا نعتقد أنّ هنالك شكّ في انطباق هذه الآية على المعنى المزعوم على الأقل.

فالله عَزَّ وَجَلَّ يُقسم ويؤكّد ذلك القسم؛ ليقول بأنّ (القرآن) كتاب كريم. وهكذا فهو عَزَّ وَجَلَّ يصف القرآن في هذه الآيات بأنّه يتّصف بمزايا خاصّة. فقد جاءت سورة الواقعة تحمل في بدايتها لهجة تتصف بالصرامة والحزم. وتتحدّث عن القيامة الكبرى والبعث والنشور، ثُمَّ تبيّن القدرة الإلهية لتبطل دعاوى المشركين المنكرين لتوحيد الله وربوبيّته وإلوهيّته وللبعث والجزاء. ومن الطبيعي أنّ هؤلاء المشركين لا يستسيغون كلّ هذه التعاليم السماوية؛ لأنّهم لا يؤمنون بكتاب الله، ولا يعتبرون القرآن وحياً نازلاً من السماء، بل يظنون أنّه من عند الرسول. وبعد الحديث عن التوحيد والبعث، أقسم الباري تعالى إيماناً مغلظة بأنّ ما تنكرونه ولا تقرّون بأنّه وحي نازل من السماء، يتصف بما يلي:

١ ـ إنّه قرآن كريم زاخر بالمنافع، وفيه تعاليم كريمة قيّمة لسعادة الدنيا والآخرة.

٢ ـ إنّ لهذا الكتاب جذور تمتدّ في (الكتاب المكنون)، وهو اللوح المحفوظ. ويبدو أنّ هذا الآية تتماشى مع سياق الآيتين (٢١ ـ ٢٢) من سورة البروج: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ * فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾، أي إنّه كتاب محجوب عن الأبصار والأفهام وعن دائرة إدراك الإنسان، أي لا تتوهموا بأنّ هذه المعارف منقطعة الأُصول وليست ذات جذور، بل تمتد جذور هذا القرآن إلى الكتاب المكنون، وهذه التعاليم مستقاة من العلم الإلهي المطلق. وهذا يعني بأنّه محفوظ ومصان من الخطأ وما إلى ذلك.

٣ ـ هذا القرآن عليٌّ وكريم ومستقى من العلم الإلهي وتمتد جذوره في (الكتاب المكنون) الذي لا يناله ولا يدرك أعماقه إلاّ المطهّرون، أو لا ينبغي لغير المطهّرين مدّ أيديهم إليه ولمسه.

وصلب الموضوع هنا هو هل ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾ وصف للقرآن أم للكتاب المكنون؟ والظاهر أنّه وصف للقرآن الكريم. فقد نقل العلاّمة الطباطبائي كلا الرأيين قائلاً:

أ. وصف للكتاب المكنون.

ب ـ وصف ثالث للقرآن.

غير أنّه لم يعيّن صواب أحدهما، وإنّما اكتفى بذكر هذين الرأيين فحسب، خلافاً لموضع الاستشهاد حيث أكّد بشكل قاطع أنّه وصف للكتاب المكنون. و(المس) على معنيين: اللمس الظاهري، والعلم والإدراك. وهكذا فالآية تظهر من جهة أنّ علومه لا تُنال، وحقائقه لا تدرك، وغوره لا يسبره إلاّ المطهّرون، وتدعو من جهة أُخرى إلى أن لا يمسه غير المطهّرين[٣٣].

وفي الحالة الثانية الجملة إخبارية في مقام إفادة معنى إنشائي. وقد ورد المعنى الثاني في الروايات أيضاً[٣٤]، ويفيد هذا النوع من الروايات أنّ جملة (لا يمسّه ...) وصف للقرآن وليس للكتاب المكنون.

٤ ـ إنّه قرآن كريم تنبثق جذوره من العلم الإلهي ولا يدرك حقائقه إلاّ المطهّرون. وهو كتاب منزل من ربّ العالمين الذي وسعت ربوبيّته كلّ العالمين، فهو ربّكم أيضاً. وهذا ما يوجب عليكم الإقرار بحقائق كتابه والإيمان به، وعدم التمرّد عليه

وعصيان أوامره، وما إلى ذلك.

وخلاصة القول هي:

أوّلاً: جملة (لا يمسّه ...) ليست وصفاً للكتاب المكنون لتكون ذات دلالة على المكانة والموقع، وأنّه لا يُنال ... .

ثانياً: على فرض أنّ الأمر كذلك، فمن أين كانت مرحلة الإنزال تلك، ومن بعدها جاءت مرحلة التنزيل؟ وما هو الأساس الذي يستند إليه هذا الاستخدام للكلمات؟

اتّضح ممّا ذكرناه إلى الآن بأنّ ما استدلّ به العلاّمة الطباطبائي على وجود اختلاف بين كلمتي (الإنزال) و(التنزيل) غير ثابت، وما من دليل مقنع عليه. وهكذا يبدوا أنّ كلامه النهائي لا يستند إلى دليل حين يقول بأنّ هناك من يحملون نظرة حسيّة وتجريبية ولا يدركون ما وراء الطبيعة على نحو صحيح و ... .

قال العلاّمة محمّد حسين فضل الله، بعد أن طرح العقدة الموجودة في هذا الموضوع على بساط البحث، واستعرض آراء العلماء والمفسّرين، ومنها رأي العلاّمة الطباطبائي الذي لجأ إلى القول بوجود نزولين للقرآن، عند بيانه لهذا الموضوع: «والواقع أنّ الظاهر من القرآن هو أنّ إنزاله كان في ليلة من شهر رمضان، ولا نجد هناك فرقاً بين الآيات التي تتحدّث عن إنزال القرآن في ليلة القدر أو في شهر رمضان، وبين الآيات التي تتحدّث عن إنزاله على مكث أو تدريجياً».

ثمّ كتب، مشيراً إلى الكلام الأخير للعلاّمة الطباطبائي رحمه الله، ما يلي: «ولا نستطيع أن نحمل القرآن على معنىً غامض خفي في علم الله، لا من جهة أنّنا نريد أن نفسّر القرآن تفسيراً حسياً مادياً كما يفعل الحسيون، بل من جهة أنّه لا دليل على ذلك فيما حاول بعض المفسّرين أن يقيم الدليل عليه، ممّا لا مجال للخوض في النقاش فيه؛ لأنّنا لا نجد فيه كبير فائدة ... وعلى ضوء ذلك، فإنّ هذا الظهور القرآني البيّن يجعلنا لا نثق بالروايات التي توقّت البعثة في رجب ولذلك فمن الممكن أن يكون المراد من الإنزال هو أوّل الإنزال، والظاهر أنّ هذا المقدار كاف من الجانب التفسيري من القضية»[٢٥].

نظريات أخرى في الإنزال والتنزيل

بعد أن شرح المفسّر الجليل الشيخ حسن المصطفوي المعنى اللغوي لكلمة (النزول) في ضوء ما ورد في القواميس الغوية، وعلى أساس أُسلوبه في بحث معاني الكلمات، بَيّنَ المعنى الأساسي لهذه الكلمة، وعرض الاختلاف بين كلمتي (الإنزال) و(التنزيل) في ضوء الآيات التي استخدمت فيها هذه الكلمات، وأدرج مسرداً بتلك الآيات، وكتب ما يلي: الإنزال: الهبوط الذي يلاحظ فيه جهة صدور الفعل من الفاعل: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ﴾، ﴿وَأَنزَلَ جُنُودٗا لَّمۡ تَرَوۡهَا﴾...

وأما التنزيل: فهو الهبوط الذي يلاحظ فيه جهة الوقوع، فيكون النظر إلى الفعل من جهة الوقوع وتعلّقه بالمفعول والمتعلّق، كما في: ﴿نَزَّلَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّۗ﴾، و﴿نَزَّلَ ٱلۡفُرۡقَانَ عَلَىٰ عَبۡدِهِۦ﴾.

ولو كان هذا الاختلاف يصدق على كلّ الحالات، فهو دقيق ومقبول، ولكن الأمر ليس كذلك، ﴿إِنَّ وَلِـِّۧيَ ٱللَّهُ ٱلَّذِي نَزَّلَ ٱلۡكِتَٰبَۖ وَهُوَ يَتَوَلَّى ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ (الأعراف: ١٩٦)، ﴿وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَأَحۡيَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ مِنۢ بَعۡدِ مَوۡتِهَا لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُۚ﴾ (العنكبوت: ٦٣). وهناك آيات شريفة أُخرى استُخدمت فيها كلمة (نَزَّل) من غير أن تُلاحظ فيها جهة الوقوع والتعلّق بالمفعول.

وذهب بعض العلماء والباحثين في علوم القرآن مذهباً آخر، فقالوا: بأنّ هناك معنىً يُمكن تطبيقه على جميع الآيات من غير استثناء، وهو: إنَّ الوجه الآخر للفارق بين هاتين الكلمتين وهو ما يبدو أكثر وضوحاً هو أنّ الإنزال يدلّ على صيغة التعدّي فقط، ولا يحمل بين ثناياه مفهوم النزول جملة واحدة أو النزول نجوماً، وليس فيه دلالة على الوحدة أو الكثرة ولذلك فهو يتماشى مع الوحدة والكثرة ومع النزول نجوماً أو جملة واحدة، ولكن بالنسبة إلى كلمة التنزيل، فبما أنّها جاءت على صيغة التفعيل فقد لوحظ فيها معنى الكثرة (وليس معنى التدرّج والنزول نجوماً). وقد تأتي هذه الكثرة من ناحية الفعل تارة، مثل: (طوّفت الكعبة) أي طفت الكعبة مراراً، وتأتي تارة أُخرى من ناحية الفاعل كقولهم: (موّتت الآبال) وتأتي تارة ثالثة فيما يخصّ المفعول، مثل: (غَلّقت الأبواب) أي أغلقت أبواباً كثيرة. بالنسبة لنزول القرآن، يمكن

أن تؤخذ بنظر الاعتبار الكثرة من حيث تعدّد مراتب النزول (نوع الكثرة في الفعل)؛ لأنّه كما سبقت الإشارة هناك بَون شاسع بين المرتبة الحقيقية للقرآن (مرتبة من علم الله) وبين مرتبة الألفاظ والمفاهيم. وفي ضوء ذلك يصح استخدام كلمة التنزيل لنزول آية أو موضوع، ويصح استخدامها أيضاً لنزول مجموع القرآن حتّى بصفته وحدة اعتبارية أو حقيقية[٣٦].

وهنا ينبغي أن نضيف إلى ذلك ما يلي:

أوّلاً: هذا الاختلاف يقم على القول بوجود بَوْنٍ شاسع بين المرتبة الحقيقية للقرآن (مرتبة من علم الله) ومرتبة الألفاظ والمفاهيم إلى الحدّ الذي يصدق عليها عنوان (الكثرة). وهذا أمر بعيد جداً.

ثانياً: في الآيات التي استخدمت فيها هذه الصيغة وجاءت كنقل أقوال الآخرين، يجب أن نعلم بأنّهم كانوا يعتقدون أيضاً بوجود هذا الفارق الشاسع بين تلك المرتبة الحقيقية ومرتبة الألفاظ والمفاهيم، بحيث استخدموا تلك الصيغ: ﴿وَقَالُواْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِى نُزِّلَ عَلَيۡهِ ٱلذِّكۡرُ إِنَّكَ لَمَجۡنُونٞ﴾ (الحجر: ٦)، ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡلَا نُزِّلَ عَلَيۡهِ ٱلۡقُرۡءَانُ جُمۡلَةٗ وَٰحِدَةٗۚ﴾ (الفرقان: ٣٢)، ﴿وَقَالُواْ لَوۡلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانُ عَلَىٰ رَجُلٖ مِّنَ ٱلۡقَرۡيَتَيۡنِ عَظِيمٍ﴾ (الزخرف: ٣١).

تظهر مثل هذه الموارد الأُخر التي استُخدمت فيها هذه الصيغة (وليس الآيات الشريفة التي لا يُمكن أن تؤخذ فيها الكثرة بنظر الاعتبار)، وكأنّ من جملة معاني صيغة التفعيل، وخاصّة كلمة (التنزيل)، الدلالة على الكثرة، غير أنّ هذا المعنى غير عام ولا شامل، وهذا الاختلاف غير ثابت.

وقفة أخيرة

الآن وبعد أن ذكرنا الآراء المختلفة حول الفارق بين كلمتي (الإنزال) و (التنزيل) وبيّنا تهافتها، يُمكن القول بأنّ هاتين الكلمتين لا فارق بينهما في الاستخدام القرآني، كما أوضحنا ذلك آنفاً نقلاً عن علماء اللغة. ومن حيث الآيات القرآنية فهذا الفارق لا وجود له أساساً، كما أسلفنا القول، بل يُمكن القول إنّ الآيات تحمل دلالة واضحة على أنّ كلمتي (الإنزال) و (التنزيل) عبارة عن صيغة

متعدية لكلمة النزول، وهما مترادفتان في معناهما تقريباً ويصحّ استخدام كلّ واحدة منهما بدل الأُخرى. فالقرآن الكريم قد يُعبر عن موضوع معيّن بكلمة (الإنزال) تارة، أو بكلمة (التنزيل) تارة أُخرى: ﴿وَقَالُواْ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ءَايَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ﴾ (الأنعام: ٣٧)، ﴿وَيَقُولُونَ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ ءَايَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ﴾ (يونس: ٢٠).

كان الإمام سيّد الساجدين وزين العابدين عليه السلام يقرأ دعاءً في ختم القرآن، ويستخدم فيه كلمتي (الإنزال) و (التنزيل) بمعنىً واحد: «ووحياً أنزلته على نبيّك محمّد صلواتك عليه وآله تنزيلاً»[٢٧]. ولذلك فنحن نرى صواب آراء المفسّرين الذين قالوا في ضوء ما فهموه من الآيات القرآنية الشريفة وبعد التدبّر في معاني الكلمات وكيفية استخدامها، أنّ لكلمتي (الإنزال) و (التنزيل) معنىً واحداً.

في القرآن الكريم في الآية الثانية من سورة آل عمران جاء التعبير عن نزول القرآن بكلمة (نَزّلَ)، وعَبَّر عن نزول التوراة والإنجيل بكلمة (أنزل)، وهذا ما دفع بعض المفسّرين إلى الظن بأنّ هذا الاختلاف في التعبير يُعزى إلى أنّ القرآن نزل منجّماً، ونزل الكتابان (التوراة والإنجيل) جملة[٢٨]. وقد كتب أبو حيّان الأندلسي الأديب والمفسّر المعروف في القرن الثامن، في نقد هذا الرأي: إنّ التعدية بالتضعيف لا تدلّ على التكثير ولا التنجيم، وقد جاء في القرآن (نَزَل) و (أنزَل) بمعنى واحد.

وكتب الشيخ محمّد الطاهر بن عاشور: «ووقع في الكشّاف هنا وفي مواضع متعدّدة أن قال: (نَزَّل) يدلّ على التنجيم، وأن (أنزل) يدل على أنّ الكتابين أُنزلا جملة واحدة. وهذا لا علاقة له بمعنى التقوية المُدَّعى للفعل المضاعف، إلاّ أنّ يعني أنّ (نزَّل) مستعمل في لازم التكثير، وهو التوزيع، وردّه أو حيّان الأندلسي وبيّن وهنه»[٢٩].

وكتب السيّد عبدالحسين طيّب رحمه الله: «نزّل وأنزل بمعنىً واحد، والتعبير بكليهما جائز»[٣٠].

وعلى هذا فالتنزيل يدلّ على نزول آيات الله من موضع رفيع ومن مقام ملكوتي، وهذا لا يختلف عن الإنزال الذي يدلّ على هذا المعنى نفسه، وكما ذكرنا في بداية البحث أنّ هناك موارد متعدّدة في القرآن وردت فيها كلمة (التنزيل) لوصف كتاب الله، وقد اعتبر العلماء خمسة منها اسماً للقرآن أو وصفاً مباشراً له. وأحد هذه الموارد الآية (٤٣)

من سورة الحاقّة، حيث قال الله عَزَّ وَجَلَّ بعد القسم بكلّ ما يبصره الناس: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ * وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ * تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾.

تحمل (الحاقّة) لهجة تهويل وتنبيه وتوعية. وهي تبدأ بأحد أسماء يوم القيامة. وهي رمز وتعبير واضح لتمرد قوم ثمود على الحق وتكذيبهم لنبيّهم والنهاية المهلكة التي انتهوا إليها، وكذلك العذاب الذي أصاب قوم عاد. وجرى وصف كلّ تلك الأهوال بكلمات مثيرة تقرع الأسماع، ثُمَّ تتحدّث أيضاً عن مشهد يوم القيامة وعرض الناس للحساب، واستلام كلّ شخص صحيفة أعماله وما سُجّل عليها في الدنيا ونتيجة ذلك وموقف الإنسان في ذلك اليوم، ثُمَّ جاء القَسَم بالأرض وما عليها أنّ كلّ ما جرى وصفه حق، وما هو بقول شاعر ولا كهانة كاهن، بل هو تنزيل من ربّ العالمين، لعلّ الإنسان يتنبّه ويتذكّر ويصغي إلى تعاليم القرآن وما فيه من رسالة موقظة للضمائر، عساه أن يدرك بكلّ وجوده حقيقة كلام الله وما ينطوي عليه بين سطوره[٢١].

خلاصة واستنتاج

اتّضح ممّا ذكرناه حتّى الآن أنّ الحالات المتعدّدة لكلمة التنزيل التي وردت في الآيات الشريفة (وهي أربعة عشر مورداً) جاءت كوصف للقرآن الكريم. ونحن من جهة نعتبر كلّ هذه الكلمات وصفاً للقرآن وليست اسماً له، ومن جهة أُخرى لا نرى أي فارق بين المواضع الخمسة التي وردت فيها هذه الكلمة وبين المواضع الأُخر. وأخيراً اتّضح أنّ الاستخدام اللغوي والقرآني لكلمة التنزيل لا يختلف عن كلمة الإنزال.

الهوامش

(١) معجم مقاييس اللغة ٥: ٤١٧، وأيضاً انظر: العين ٧: ٣٤٧؛ لسان العرب ١٤: ١١١.

(٢) الميزان في تفسير القرآن ١٧: ٦٢.

(٣) مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ٧٩٩ ـ ٨٨٠، للاطلاع على الرواية موضع الاستشهاد والروايات المشابهة راجع: الدر المنثور، الجزء ٦.

(٤) راجع: بصائر ذوي التمييز ٢: ٤٩ و ٥: ٣٩؛ عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ ٤: ١٦٤.

(٥) الكشّاف ١: ٥٢٦، مكتبة العبيكان، ١٤١٨.

(٦) راجع على سبيل المثال: الوسيط في تفسير القرآن المجيد ١: ٤١٢؛ الجامع لأحكام القرآن ٢: ٢٩٧ و٤: ٥؛ روح المعاني ٣: ١٢٣؛ التفسير الكبير ٣: ١٣٠، معالم التنـزيل ١: ٢٧٧، زاد المسير ١: ٣٤٩؛ تفسير العاملي ٢: ٥، غرائب القرآن ٣: ١٢١؛ مواهب الرحمن ٣: ٤٠.

(٧) الميزان ٢: ١٥.

(٨) المصدر السابق ٣: ٧.

(٩) المصدر السابق ٢٠: ٣٣٠.

(١٠) سورة البقرة، الآية ١٨٥.

(١١) الميزان في تفسير القرآن ٢: ١٦ ـ ١٩ مع الإيجاز.

(١٢) لسان العرب ١٤: ١١١.

(١٣) صحاح اللغة ٥: ١٨٢٩.

(١٤) ترتيب القاموس ٤: ٣٥٨؛ تاج العروس ٥: ٧٢٨.

(١٥) راجع: سورة البقرة: ٩٩ و١٧٣؛ سورة الأنفال: ٤١؛ سورة الأنعام: ١١٤؛ سورة الحج: ١٦.

(١٦) الميزان في تفسير القرآن ٧: ٣٢٧.

(١٧) راجع: الجامع لأحكام القرآن ٥: ٤١٧؛ أضواء البيان ١: ٢٥٢؛ الميزان ٥: ١١٥.

(١٨) الكشاف ٣: ١٨١.

(١٩) مجمع البيان ٥: ١٤١؛ جوامع الجامع ٢: ١٣٤.

(٢٠) الكاشف ٤: ٢٠٤.

(٢١) التحرير والتنوير ٦: ٣١٤.

(٢٢) إنّ ما ذكرناه هنا هو عبارة عن آراء المفسّرين في تبيين المراد من (الكتاب) في جملة «تفصيل الكتاب». قال الطبري: «المراد تفصيل الفرائض التي أُوجبت على أُمة محمّدﷺ»، جامع البيان؛

وهكذا رأي الشيخ الطوسي رحمه الله، التبيان ٥: ٣٧٧. وراجع أيضاً: الوسيط ٢: ٥٤٨؛ البحر المحيط ٦: ٥٧. ولكن هناك مفسرون وخاصّة من المتأخّرين قالوا بأنّ «الكتاب» هنا اسم جنس، بمعنى أنّ القرآن تفصيل وشرح وبيان للكتب السماوية السابقة، وتصديق وتبيين لها. قال العلاّمة الطباطبائي: «تفصيل الكتاب» عطف على «تصديق»، والمراد بالكتاب بدلالة من السياق جنس الكتاب السماوي النازل من عند الله سبحانه على أنبيائه، الميزان ١٠: ٦٤؛ وراجع أيضاً: فتح القدير ٢: ٥٠٦؛ المنار ١١: ٣٦٨؛ في ظلال القرآن ٣: ١٧٨٥؛ التحرير والتنوير ١١: ١٦٨؛ تفسير نمونه (التفسير الأمثل) ٨: ٢٨٨.

(٢٣) الميزان ٢٠: ١٣٧.

(٢٤) التهذيب ١: ١٢٧؛ مجمع البيان ٩: ٣٤١؛ البرهان ٥: ٢٧٢.

(٢٥) من وحي القرآن ٤: ٢٢. كما أشرنا في بداية البحث أنّ مشكلة البحث تكمن في أنّ ضرورة تاريخ الإسلام وكيفية نزول الآيات الإلهية تقتضي أن تكون قد نزلت بمواكبة دعوة الرسول صلى الله عليه وآله. غير أنّ ظاهر بعض الآيات، مثل الآية: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾، يوحي بأنّ القرآن نزل جملة واحدة في ليلة القدر. وهذه المشكلة دفعت قسماً من المفسرين إلى الانسياق نحو القول بوجود فارق بين كلمتي (الإنزال) و (التنزيل). والروايات التي أُشير إليها في كلام العلاّمة محمّد حسين فضل الله، وعلقت في ذهن وعلى ألسنة المفسرين، اعتبرت أقوالاً ظنيّة تظهر أنّ نزول سورة العلق أو أوائل آيات البعثة (كسورة المدّثر كما يرى البعض) كان في ليلة البعثة، واعتبر البعض هذه الآيات (وردت عن طريق الشيعة أو عن طريق أهل السنّة) (تفسير كوثر ١: ٤٦٦؛ قرآن شناسي ١: ١٠٦ الهامش). هذه الأقوال كلّها لا دليل عليها، ولا توجد رواية واحدة دالة على أنّ هناك آية نزلت في ليلة البعثة أو صادفت معها، عدا قول واحد ورد في التفسير المنسوب للإمام الحسن العسكري عليه السلام (بحار الأنوار ١٨: ٢٠٦). وقد بحثنا نزول القرآن جملة واحدة أو نجوماً في مقالة أُخرى. وما أوردناه هنا مجرّد إشارة دعانا إليها بحث موضوع (التنزيل).

(٢٦) قرآن شناسي ١: ٤٣.

(٢٧) الصحيفة السجادية، الدعاء الثاني والأربعون.

(٢٨) البحر المحيط ٣: ١٦.

(٢٩) التحرير والتنوير ٣: ١٤٨.

(٣٠) أطيب البيان ٣: ١٠٢.

(٣١) المواضع الأُخر التي وردت فيها كلمة التنزيل عدا ما ذكرناه في هذه المقالة.

سورة السجدة: الآية ١٢، سورة الزمر: ١؛ سورة غافر: ٢؛ سورة الإسراء: ١٠٦؛ سورة الإنسان: ٢٣، وفي كلّ هذه المواضع جاءت كلمة التنزيل بمثابة وصف للقرآن الكريم.

كيفية نزول القرآن الكريم

دراسة قرآنية تاريخية

د. محمد كاظم شاكر(*)

مقدمة

القرآن الكريم هو كلام الله عزّوجلّ الذي أنزله على رسوله محمّدﷺ مدّة ثلاثة وعشرين سنة . وقد تكرر في القرآن القول بأنه منزلٌ من عند الله. واستخدام القرآن لتعابير مثل «نزول» و«تنزيل» إنما هو لأجل التأكيد على كون القرآن وحياً منزلاً من عند الله لئلا يظنَّ أحدٌ أنه من وضع البشر، وانه لسان النبي الأكرمﷺ.

في هذه المقالة يقع البحث في كيفية نزول القرآن من المبدأ القدسي، أي ذات الباري تعالى، إلى محل نزوله، أي قلب النبي الأكرمﷺ ، وضمن هذا يقع البحث عن اربع مسائل:

١. معنى النزول.

٢. مراحل النزول.

٣. البعثة وزمان نزول القرآن.

٤. تعدد النزول.

نتبين بداية معنى النزول للقرآن الكريم، ثمّ نتعرض لتاريخ بدء نزول القرآن وارتباط ذلك بتاريخ بعثة النبي الأكرمﷺ ، وأهم الآراء التي تمّ التعرّض لها في هذا المجال، ثمّ نتعرض لمسألة النزول الدفعي والتدريجي للقرآن، وأدلة القائلين بالنزول الدفعي، وفي الختام نبين الحكمة من النزول التدريجي للقرآن.

(*) أستاذ مشارك في جامعة قم، من إيران.

معنى النزول

تقدمت الإشارة إلى أنّ القرآن الكريم استخدم مفردة «نزل» ومشتقاتها لبيان كيفية تلقي النبي الأكرم ﷺ للوحي الإلهي، وإنما السؤال عن المعنى المراد من نزول القرآن؟

ذكر ابن فارس (ت٣٩٥هـ) في معجم مقاييس اللغة المعنى الحقيقي لمادة «نزل»، فقال: «كلمة تدل على هبوط الشيء ووقوعه»[1]، وعليه فنزول الأمر يدلّ على هبوطه من محل عالٍ إلى محل أسفل؛ وبالتالي فإن حقيقة القرآن الكريم وأصله ـ وهو كلام الله تعالى ـ محفوظ في أم الكتاب عند الله، وهو مكان يتصف بالعلو والرفعة: ﴿ وَإِنَّهُۥ فِيٓ أُمِّ ٱلۡكِتَٰبِ لَدَيۡنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ ﴾ [الزخرف:٤].

إن الحقائق التي يتحدث عنها القرآن تتجاوز اللفظ والمعنى، وقد أراد الله عزّ وجلّ من خلال إنزاله هذه الحقائق، في القرآن فتح باب المعرفة للإنسان ليدرك تلك الحقائق ويتمكن من الوصول: إليها من خلال إطاعة أوامره، وفي الحقيقة يمكن القول: إن المراد من تنزيل القرآن هو «تيسير القرآن»، وهو ما ورد في بعض الآيات، كقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدۡ يَسَّرۡنَا ٱلۡقُرۡءَانَ لِلذِّكۡرِ فَهَلۡ مِن مُّدَّكِرٖ ﴾[القمر: ١٧]. كما أنه أنزل القرآن بلسان البشر ليكون قابلاً للفهم، قال تعالى: ﴿ فَإِنَّمَا يَسَّرۡنَٰهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمۡ يَتَذَكَّرُونَ ﴾[الدخان:٥٨].

و ورد في كلام للإمام علي عليه السلام أن الله عزّ وجلّ تجلّى في كتابه[2]، وأنه نور السماوات والأرض[3]؛ بمعنى أنَّ كلّ ما في السماوات والارض إنما هو تجليات لأسمائه تعالى وصفاته. والقرآن الكريم هو أحد تجليات الأسماء والصفات الالهية، فالقرآن الكريم هو في الحقيقة تنزّلٌ من أسمائه وصفاته. وقد ورد التصريح في القرآن بأن هذا الكتاب تنزيل من الله الرحمن، الرحيم، الحكيم، الحميد، العزيز، العليم، وربّ العالمين[4].

ولنوضح ذلك بمثال عرفي وبسيط، فلو فرضنا أن مؤسسة تعليمية للأطفال استعانت بمعلّم ومربي يملك خبرة وتجربة، ليقوم من خلال ما يملكه من خبرة وتجربة في تعليم الأطفال بوضع برنامج تعليمي وتربوي لهذه المؤسسة. فإن كلّ ما سيضعه في هذا البرنامج ـ سواء كان بنحو القصة، الرسم، الشعر، الألعاب ... ـ سوف يكون صادراً من

خلال تلك التجربة التي يملكها، وتنزلاً مما يحيط به من علوم، والأطفال يصلون إلى ما رُسم لهم من أهداف عبر اتباعهم لهذا البرنامج الموضوع لهم.

إن القرآن الكريم مُنزلٌ من عند الله الحكيم العليم الحميد، وناشئ من علم الله وحكمته وجماله، وقد أنزل الله تعالى الحقائق التي يرغب في وصول عباده إليها في قرآنه هذا بأسلوب المَثَل، القصة، الأمر والنَّهي و... ليتبعه الناس ويقتدوا به. وقد ورد عن الإمام علي عليه السلام أنه قال: «إنّ الله تبارك وتعالى أنزل القرآن على سبعة أقسام كلّ قسمٍ منها كاف شافٍ، وهي: أمر؛ وزجر؛ وترغيب؛ وترهيب؛ وجدل؛ ومَثَل؛ وقَصَص»(٥).

وممّا تقدم يظهر أنه ليس المراد من النزول القرآني هو النزول المكاني، وقد ظنّ بعضهم أن القرآن حيث أنزل من السماء إلى الأرض فإن المراد هو النزول المكاني(٦).

مراحل نزول القرآن

اعتبر بعض العلماء أن للقرآن مراحل من النزول مستفادة من نفس الآيات، وهي التالية:

١ـ الثبوت في اللوح المحفوظ: ورد في سورة البروج قوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ [البروج:٢١ـ٢٢].

ولم يوضح القرآن ما هو المراد من اللوح المحفوظ، ولكن المستفاد من الروايات انه لوح في السماء فيه ما كان وما سيكون، ولا يطلع عليه إلا الملائكة، وإنما سُمي هذا اللوح بالمحفوظ لأنه لا تناله يدُ الشياطين ولا الزيادة ولا النقيصة، وقد كتب الله فيه بالقلم مصير كلّ شيء(٧). وطبقاً لما تفيده هذه الآية فإن حقائق القرآن ومعارفه مدونة في هذا اللوح، وتنزلت منه إلى العوالم اللاحقة. وورد في آية أُخرى أن حقيقة القرآن نزلت من أم الكتاب: ﴿وَٱلْكِتَـٰبِ ٱلْمُبِينِ * إِنَّا جَعَلْنَـٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَـٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ﴾[الزخرف:٢ـ٤].

ويرى المفسرون أن اللوح المحفوظ هو أم الكتاب(٨). ويحتمل أن يكون المراد من «الكتاب المكنون» في سورة الواقعة هو أم الكتاب، قال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ * فِى كِتَـٰبٍ مَّكْنُونٍ * لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ * تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾[الواقعة:٧٧ـ٨٠].

٢. النزول إلى عالم الملائكة: وصف القرآن الكريم نفسه في سورة عبس بقوله: ﴿كَلَّآ إِنَّهَا تَذۡكِرَةٞ * فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ * فِي صُحُفٖ مُّكَرَّمَةٖ * مَّرۡفُوعَةٖ مُّطَهَّرَةِۭ * بِأَيۡدِي سَفَرَةٖ * كِرَامِۭ بَرَرَةٖ﴾ [عبس: ١١ ـ ١٦].

يرى غالب المفسرين أن المراد من السفرة في هذه الآية هم الملائكة[٩]. ولعل المراد من الروايات التي وردت بأن القرآن نزل إلى السماء في ليلة القدر هو نزوله إلى عالم الملائكة.

٣. النزول على قلب النبي الأكرم: أخبرنا القرآن بأن جبرائيل، وهو من الملائكة العظام، قد نزل بالقرآن على قلب النبي[١٠]. وقد وصفه الله تعالى في الآية بـ «الروح الأمين»، قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ * نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلۡأَمِينُ * عَلَىٰ قَلۡبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ مُّبِينٖ﴾ [الشعراء: ١٩٢ـ١٩٥].

البعثة وزمان نزول القرآن

زمان نزول القرآن ـ وطبق ما أفادته الآيات القرآنية ـ هو ليلة القدر من شهر رمضان[١١]. والمشهور أن الآيات الأولى من القرآن الكريم نزلت عند بعثة النبي الأكرمﷺ، كما أن المشهور عند الشيعة أن المبعث النبوي وقع في شهر رجب. ومن ملاحظة هذه الأمرين نشأ السؤال: كيف ينسجم نزول القرآن في شهر رمضان مع أن بعثة النبيﷺ المقارنة لنزول القرآن كانت في شهر رجب؟

وقد تعددت الآراء في بيان وجهٍ يتم به التوفيق بين بعثة النبيﷺ وبين نزول القرآن في ليلة القدر، وسوف نتعرض هنا لهذه الآراء والنظريات.

النظرية الأولى: الالتزام بتعدد النزول ونزوله مرتين

والمراد من نزوله مرتين وعلى نوعين نزوله دفعة مرة وتدريجاً أخرى. والنزول التدريجي للقرآن هو بمعنى نزوله طيلة مدة الدعوة النبوية لرسول اللهﷺ وفي أوقات مختلفة.

وهذا النزول هو من الأمور المسلّمة؛ لتصريح القرآن بذلك، قال تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡلَا نُزِّلَ عَلَيۡهِ ٱلۡقُرۡءَانُ جُمۡلَةٗ وَٰحِدَةٗۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَۖ وَرَتَّلۡنَٰهُ تَرۡتِيلٗا﴾ [الفرقان: ٣٢]،

ولكن هل نزل القرآن بنحو آخر غير هذا النزول التدريجي أو لا؟

تبتني هذه النظرية على القول بأن القرآن، وإن نزل نزولاً تدريجياً من زمان بعثة النبي ﷺ، ولكنه نزل قبل ذلك النزول التدريجي دفعة واحدة، وهذه النظرية اتخذت صوراً متعددة، هي:

١ ـ إن القرآن الكريم نزل بأجمعه دفعة واحدة ليلة القدر إلى البيت المعمور، ثمّ أنزل تدريجاً على النبي ﷺ.

٢ ـ إن القرآن الكريم نزل بأجمعه دفعة واحدة ليلة القدر على قلب النبي ﷺ، ثمّ أنزل طيلة مدة الدعوة، والتي استمرت لثلاث وعشرين سنة، بنحو تدريجي على شكل آيات وسور.

ورد في الروايات ـ الواردة بأغلبها عن طريق أهل السنة ـ أن القرآن نزل دفعة واحدة ليلة القدر إلى البيت المعمور، ومن ثمّ أوحى الله به إلى النبي ﷺ تدريجاً. وقد نُقل مضمون هذا الحديث في الكتب الروائية لأهل السنة عن الصحابة والتابعين بكثرة ووفرة، الأمر الذي دفع السيوطي ـ بعد استعراضه لبعض هذه الروايات ـ للقول بأن جميع أسانيد هذه الروايات صحيح[١٢].

و ورد في هذه الروايات أن المراد من البيت المعمور مكان في السماء. كما ورد التعبير عنه في بعض هذه الروايات ببيت العزّة، السماء الدنيا أو السماء الرابعة.

وعن طريق الشيعة وردت رواية عن الامام الصادق ﷺ تقول: إنّ نزول القرآن في شهر رمضان جملة واحدة إلى البيت المعمور، ثمّ في طول عشرين سنة الي النبي ﷺ.

وورد أيضاً في بعض الروايات أن القرآن نزل بأجمعه على قلب النبي ﷺ في ليلة القدر، ولكنه لم يكن مأموراً بإبلاغ ذلك للناس.

وقد تبنى بعض المفسرين المعاصرين هذه النظرية، وأورد بعض الأدلة اللغويّة والقرآنية التي تؤيد ذلك[١٣].

هذه النظرية ـ سواءٌ كانت صحيحة أو خاطئة ـ تقدّم لنا توجيهاً آخر لكون نزول القرآن في شهر رمضان وكون بعثة النبي ﷺ في شهر آخر، وسوف نتعرض لنظرية تعدّد النزول بنحو مفصّل.

النظرية الثانية: القول بانفصال زمان نزول القرآن عن زمان البعثة

ذهب جماعة، من جملتهم: محمد بن إسحاق، الشعبي، الزمخشري، الشيخ المفيد، وابن شهرآشوب، إلى أن المراد من نزول القرآن في ليلة القدر هو نزول الآيات الأولى من سورة العلق. وحيث ثبت أن البعثة كانت في شهر رجب أو في شهر ربيع الأوّل فلابد من الالتزام بأن بعثة الرسول صلى الله عليه وآله لم تقترن مع نزول الآيات الأولى من سورة العلق.

يذكر السيوطي بعد نقله لهذا القول: «لكن يشكل على هذا ما اشتهر من أنه صلى الله عليه وآله بُعث في شهر ربيع».

وأجاب السيوطي عن ذلك بما ذكره أنه نبئ أولاً بالرؤيا في شهر مولده، ثمّ كانت مدتها ستة اشهر، ثمّ أوحي إليه في اليقظة(١٤).

وللشيخ محمّد هادي معرفة، وهو من العلماء المعاصرين، نظرية جديدة حول تاريخ بدء نزول القرآن، فهو يرى في نظريته هذه أن نزول القرآن بعنوان كونه كتاباً سماوياً كانت بدايته بعد ثلاث سنوات من بعثة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله(١٥). وذكر الشيخ معرفة أن يوم بعثة الرسول صلى الله عليه وآله هو في السابع والعشرين من رجب، وأما نزول القرآن بعنوان كونه كتاباً سماوياً فقد كان في ليلة القدر من شهر رمضان بعد المبعث(١٦). نعم أقرّ هذا المحقق بأن سورة العلق نزلت مقارنة لبعثة النبي صلى الله عليه وآله، ولكنه ذهب إلى أنها لم تنزل بعنوان كونها جزءاً من الكتاب السماوي المسمّى بالقرآن(١٧).

إن أساس هذه النظرية، أي القول بانفصال زمان البعثة عن زمان نزول القرآن، يتلائم مع الروايات الواردة بأن بعثة رسول الله صلى الله عليه وآله كانت في شهر رجب أو ربيع الأول؛ لأن هذه الروايات لا تؤكد على نزول القرآن عند بعثة النبي صلى الله عليه وآله، بل غاية ما تبيّنه هذه الروايات هو أنّ بعثة النبي محمّد صلى الله عليه وآله كان في ذلك اليوم، وأنه منذ ذلك اليوم أصبح نبياً مرسلاً، وبعبارة أخرى: إنّ النبوة أُنزلت عليه في ذلك اليوم(١٨). بل ورد التصريح في بعض الروايات بأن النبي محمّد صلى الله عليه وآله بعث نبياً في سنّ الأربعين، ولم يكن القرآن قد نزل عليه بعد، وبعد مدّة من نبوته ابتدأ نزول القرآن بعنوان كونه كتاباً سماوياً(١٩).

جدير بالذكر أنّ العلاّمة محمد حسين الطباطبائي يقول بأنّ النبوّة قد ثبتت للنبي صلى الله عليه وآله قبل نزول القرآن عليه. ففي تفسير قوله تعالى: ﴿أَرَءَيْتَ ٱلَّذِى يَنْهَىٰ * عَبْدًا إِذَا صَلَّىٰ﴾ يقول: وسياق

الآيات ـ على تقدير كون السورة أول ما نزل من القرآن، ونزولها دفعة واحدة ـ يدل على صلاة النبي صلى الله عليه وآله قبل نزول القرآن، وفيه دلالة على نبوته قبل رسالته بالقرآن[٢٠]. ويقول في موضع آخر: «فقد دلت السورة ـ العلق ـ على أن النبي ص كان يصلي قبل نزول أول سورة من القرآن، وقد كان على الهدى، وربما أمر بالتقوى، وهذا هو النبوة، ولم يسم أمره ذلك إنذاراً، فكان صلى الله عليه وآله نبياً، وكان يصلي، ولما ينزل عليه قرآن ولا نزلت بعد عليه سورة الحمد، ولما يؤمر بالتبليغ، وأما سورة الحمد فإنها نزلت بعد ذلك بزمان[٢١]».

النظرية الثالثة: اتحاد زمان البعثة مع زمان نزول القرآن

لما كانت مسألة بعثة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله ممّا وقع فيه الاختلاف بين القول بأنه كان في رجب، أو شهر ربيع الأول، أو شهر رمضان، وقد تعددت الروايات بذلك، فإن من الممكن أن يقال أن بعثة النبي صلى الله عليه وآله كانت في شهر رمضان، وقد اقترنت بذلك مع نزول القرآن الكريم.

وقد صرّحت بعض الروايات التي تضمنت الدلالة على أن البعثة كانت في شهر رمضان بأن الآيات الأولى من سورة العلق نزلت في شهر رمضان، كما في رواية وهب بن كيسان (ت١٢٧هـ)، قال عبيد بن عمير بن قتادة الليثي (ت قبل سنة ٧٣هـ): ذلك في شهر رمضان من السنة التي بعثه فيها، فجاءه جبرائيل عليه السلام بأمر الله تعالى ...، فقال: اقرأ»[٢٢].

وعن الفضل بن شاذان (ت٢٦٠هـ) أنه قال: «سمعت من الإمام الرضا عليه السلام قال: شهر رمضان هو الشهر الذي أنزل الله تعالى فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان، وفيه نُبّئ محمّد صلى الله عليه وآله، وفيه ليلة القدر التي هي خير من ألف شهر»[٢٣].

إن القرائن المتوافرة تدعم هذه النظرية الثالثة؛ وذلك لأن الروايات التي وردت بنزول الآيات الأولى من سورة العلق تُحدد مكان نزولها وأنه كان غار حراء. وكذلك ورد التصريح في أكثر من رواية أن زمان نزول الآيات الأولى من القرآن كان في شهر رمضان[٢٤]. مضافاً إلى أن الظاهر أنّ النبي الأكرم صلى الله عليه وآله كان يذهب في كلّ سنة إلى غار حراء للعبادة في شهر رمضان، وكان صلى الله عليه وآله يعمد إلى الاعتكاف في كلّ سنة في العشرة الأولى أو الوسطى أو الأخيرة من شهر رمضان في المسجد، كما ورد في بعض

الروايات أن عبد المطلب - جدّ النبي ﷺ - تحنّث لأول مرة في غار حراء في شهر رمضان[٢٥].

ويظهر مما تقدّم أن النظرية الثانية والثالثة أقوى من الأولى.

تعدد النزول القرآني، أدلة وملاحظات

لا شكّ في أن آيات القرآن وسوره نزلت بنحو تدريجي طوال فترة الدعوة النبوية، كما ورد في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا﴾ [الإسراء: ١٠٦]. ويرى بعض المحققين أن القرآن نزل مرة دفعة مضافاً إلى نزوله التدريجي.

وبملاحظة ما ذكره القائلون بنزول القرآن دفعة واحدة فإن ما يمكن افتراضه في ذلك هو أحد فرضين:

١ ـ نزول حقيقة القرآن بغير لفظ، قبل تقسيمه إلى آيات وسور.

٢ ـ نزول القرآن الموجود دفعة واحدة على مكان واحد.

وكما تقدم أيضاً فإن في تحديد محل نزول القرآن دفعة رأيان:

١ ـ النزول إلى البيت المعمور.

٢ ـ النزول على قلب النبي الأكرم ﷺ.

وأما الأدلة التي ذكروها لإثبات النزول الدفعي فإنها تنقسم إلى ثلاثة أقسام: اللغوية؛ القرآنية؛ والروائية.

١ ـ الدليل اللغوي: اختلاف الإنزال عن التنزيل، قراءة ونقد

ورد استخدام مفردة «النزول» في القرآن باشتقاقات مختلفة الصيغ: الثلاثية المجردة، وبابي الإفعال والتفعيل من مادة «نزل»[٢٦]. ومن أدلة القائلين بالنزول الدفعي الاستناد إلى الفارق اللغوي بين الإنزال والتنزيل، فالأول بمعنى الدفعي، والثاني بمعنى التدريجي. وقد ورد التعبير في القرآن الكريم عن نزول القرآن الكريم في ليلة القدر بصيغة الإنزال، فتدل هذه الآية على أن القرآن الكريم نزل دفعة واحدة في ليلة القدر على النبي، ثمّ أوحي به بعد ذلك بالتدريج عليه (صلّى الله عليه وآله)[٢٧]. ولما استندوا في البحث

عن نزول القرآن إلى القول باختلاف الإنزال عن التنزيل كان من المناسب التعرّض لكلمات أهل اللغة في ذلك.

ذكر الفيروز آبادي (٧٢٩ ـ ٨١٧ هـ) في القاموس المحيط: «نزّله» و«أنزله» و«استنزله» بمعنى واحد، وأما «تنزّل» فهي تستعمل في النزول التدريجي[٢٨].

وذكر ابن منظور (٦٣٠ ـ ٧١١ هـ) في لسان العرب: «و (تنزّله) و(أنزله) و(نزّله) بمعنى واحد، قال، سيبويه: وكان أبو عمرو يفرّق بين نزلت وأنزلت ولم يذكر وجه الفرق، قال أبو الحسن: (لا فرق عندي بين نَزّلت وأنزَلت إلا صيغة التكثير في نزّلت»[٢٩].

وفي المقابل صرّح بعضهم بوجود فارقٍ بين الإنزال والتنزيل، وفي ذلك كتب نور الدين بن نعمة الله الجزائري في فروق اللغات: «قال بعض المفسرين الإنزال دفعي والتنزيل للتدريج»[٣٠]. من هؤلاء المفسرين الرازي حيث قال في مفاتيح الغيب: «إن التنزيل مختص بالنزول على سبيل التدريج، والإنزال مختص بما يكون النزول فيه دفعة واحدة»[٣١].

وورد في معجم متن اللغة ما هو قريب من هذا، وأن الإنزال دفعي والتنزيل بمعنى الترتيب والتقريب إلى الفهم بنحو التفصيل[٣٢].

وللراغب الأصفهاني، اللغوي القرآني المعروف، رأيٌ آخر، حيث يقول: «والفرق بين الإنزال والتنزيل في وصف القرآن والملائكة أن التنزيل يختصّ بالموضع الذي يشير إليه إنزاله مفرّقاً ومرة بعد أخرى، والإنزال عام [أي يصح إطلاقه على النزول الدفعي والنزول التدريجي]»[٣٣].

وقد تبيّن في ما ذكرنا أن كلمات اللغويين لا تدعم القول بوجود فارق لغوي بين الإنزال والتنزيل، وإنما ورد ذلك في بعض كتب أهل اللغة، واستُند في ذلك إلى قول بعض المفسرين، فيما أشارت بعض المصادر اللغوية المعتبرة والأساسية إلى عدم اختلاف معنى الإنزال عن معنى التنزيل.

مضافاً إلى أن تتبع موارد استعمال مفردة (الإنزال) في القرآن الكريم يشهد على عدم وجود مثل هذا الفارق بين الصيغتين. ومثال ذلك: ماء المطر، فإنه أمر تدريجي، أي إنّه ينزل من السماء تدريجاً، وقد ورد التعبير عنه في القرآن الكريم تارة بلفظ الإنزال وأخرى بلفظ التنزيل: ﴿وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً﴾ [البقرة:٢٢]، ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً مُّبَٰرَكًا﴾ [ق:٩].

مضافاً إلى أنّ القرآن الكريم يستعمل كلا اللفظين التنزيل والإنزال في الآية الواحدة وفي موضوع واحد: ﴿وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَوْلَا نُزِّلَتْ سُورَةٌ فَإِذَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ مُّحْكَمَةٌ وَذُكِرَ فِيهَا ٱلْقِتَالُ رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ ٱلْمَغْشِىِّ عَلَيْهِ مِنَ ٱلْمَوْتِ فَأَوْلَىٰ لَهُمْ﴾ [محمد: ٢٠].

٢ـ الأدلة القرآنية، مطالعة تحليلية

استدل القائلون بالنزول الدفعي بأكثر من آية من القرآن الكريم، ومنها:

١ـ ما دل على اختصاص نزول القرآن بشهر رمضان، حيث ورد في القرآن الكريم أنه نزل في شهر رمضان، أو أنه نزل في ليلة مباركة، أي ليلة القدر، مع علمنا جميعاً بأن النزول التدريجي للقرآن الكريم لا يختص بليلة القدر وبشهر رمضان، بل لا شك في نزول آياتٍ منه في شهورٍ أخرى. والنتيجة التي يصل إليها أصحاب هذا القول هي أن هذه الآيات المذكورة تدلّ على نزولٍ آخر للقرآن الكريم. نعم الفرض الذي يتبناه المستدلّون بهذا هو أن المراد من القرآن هو مجموع آياته.

وفي الجواب عن هذا الاستدلال نقول: إن المعروف بين المسلمين الآن هو أن كلمة القرآن متى أطلقت فإن المراد منها ينصرف إلى الكتاب السماوي الذي يحوي ١١٤ سورة، ولكن كلمة القرآن في استخدامها الأولي لم تكن كذلك، بل القرآن هو الكلام الإلهي الذي أنزله الله عزّ وجلّ على نبيّه محمّد صلى الله عليه وآله تدريجاً، وتحدّى القوم به، فيصدق على السورة الواحدة أنها قرآن، كما يصدق على الآية الواحدة أنها قرآن، كما يصدق على جزء من الآية أنها قرآن[٣٤]، بل يمكن القول أنه لا توجد آية في القرآن استخدم فيها لفظ القرآن في مجموع ما نسميه اليوم القرآن؛ لأنه إلى زمان هذه الآية المذكورة لم يكن القرآن قد أُنزل بتمامه. ونتيجة ذلك هو أن الآيات التي تحدثت عن نزول القرآن في ليلة القدر وفي شهر رمضان يمكن أن ترجع إلى حكاية بدء نزول القرآن الكريم؛ وذلك لأن بعض القرآن هو قرآنٌ أيضاً.

قال السيد المرتضى في الأمالي: «والجواب الصحيح أن قوله تعالى ﴿ٱلْقُرْءَانُ﴾ في هذا الموضع لا يفيد العموم والاستغراق، وإنما يفيد الجنس من غير معنى الاستغراق فكأنه قال تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ﴾ هذا الجنس من الكلام، فأي شيء

نزل منه في الشهر فقد طابق الظاهر، وليس لأحد أن يقول: إن الألف واللام ههنا لا يكونان إلا للعموم والاستغراق؛ لأنا لو سلمنا أن الألف واللام صيغة العموم والصورة المعينة لاستغراق الجنس لم يجب أن يكون ههنا بهذا الصفة؛ لأن هذه اللفظة قد تستعمل في مواضع كثيرة من الكلام، ولا يراد بها أكثر من الإشارة إلى الجنس والطبقة من غير استغراق وعموم حتى يكون حمل كلام المتكلم بها على خصوص أو عموم كالمناقض لغرضه والمنافي لمراده، ألا ترى أن القائل إذا قال: فلان يأكل اللحم، ويشرب الخمر، وضرب الأمير اليوم اللصوص، وخاطب الجند، لم يفهم من كلامه إلا محض الجنس والطبقة من غير خصوص ولا عموم، حتى لو قيل له: فلان يأكل جميع اللحم، ويشرب جميع الخمر أو بعضها لكان جوابه، إنني لم أرد عموماً ولا خصوصاً، وإنما أريد أنه يأكل هذا الجنس من الطعام، ويشرب هذا الجنس من الشراب، فمن فهم من كلامي العموم أو الخصوص فهو بعيد من فهم مرادي»[٢٥].

وذكر بعض المعاصرين مثالاً جيداً لهذا الأمر، لا يخلو بيانه من فائدة، فقال: لو أن شخصاً كان يعمل على إحداث قناة ماء فعندما يجري الماء في القناة يقول: «جرى الماء في القناة يوم الجمعة»، فهل يعني كلامه هذا ان كلّ الماء قد جرى يوم الجمعة؟ لا شك في أن الجواب هو بالنفي، بل معنى كلامه هذا أن يوم الجمعة هو اليوم الذي بدأ الماء فيه بالجريان في القناة، ولكن لأن جريان الماء في القناة هو أمر تدريجي، ولا يمكن للماء الذي سوف يجري في القناة لسنوات طوال أن يجري فيها يوم الجمعة، وهذا بنفسه يشكّل قرينة على أن المراد من قول القائل: «جرى الماء في القناة يوم الجمعة» هو أن بداية جريان الماء في القناة كان يوم الجمعة، وليس هذا التعبير من المجاز، كما لا يلزم تقدير كلمة بعض؛ لأن الماء الذي جرى في القناة يوم الجمعة يطلق عليه أنه ماء القناة إطلاقاً حقيقياً، لا مجازياً وهذا الأمر يصدق في جميع الأمور التدريجية[٣٦].

٢. ما دلّ على علم النبيﷺ بجميع ما في القرآن، كقوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ﴾[القيامة:١٦] وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ﴾ [طه: ١١٤]، يدلّ ذلك على أن النبي الأكرمﷺ كان يلهج بذكر آيات القرآن قبل جبرائيل وهذا لا يتم إلا إذا كان عالماً بآيات القرآن قبل نزولها تدريجاً، ومعنى أن مجموع

القرآن قد أوحي إليه قبل النزول التدريجي. والملاحظ على هذا الاستدلال أن من استدلّ بهذا من القائلين بالنزول الدفعي لا يتبنى النزول الدفعي لحقيقة القرآن على النبي صلى الله عليه وآله فقط، بل يعتقد بأن النبي صلى الله عليه وآله كان محيطاً بجميع ألفاظ الآيات وسور القرآن. ولابد من التنبيه إلى أن مضمون هذا الاستدلال قد ورد في بعض الروايات أيضاً[٣٧]. وقد صرّح صاحب تفسير الميزان في تفسره بأن النبي صلى الله عليه وآله لو لم يكن محيطاً بالقرآن قبل نزول آياته تدريجاً لم يكن أي معنى للعجلة بقراءة القرآن كما ورد في سورة طه والقيامة[٣٨].

والجواب على هذا الاستدلال أنه لا ملازمة بين النهي عن العجلة في قراءة آيات القرآن الكريم وبين كون النبي صلى الله عليه وآله محيطاً بآيات القرآن قبل نزولها تدريجاً، بل التفسير الراجح لهذه الآيات عند غالب المفسرين ومنهم المرحوم الطبرسي - صاحب مجمع البيان - أن النبي صلى الله عليه وآله وخوفاً من ينسى بعض آيات القرآن كان يقوم بتكرار الآيات التي يتلقّاها من جبرائيل أثناء تلقيه للآيات. وهذا التفسير هو الذي ينسجم مع آيات القرآن الكريم، ففي سورة القيامة ورد بعد قوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ﴾ [القيامة: ١٦]، قوله: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ﴾ [القيامة:١٧]، وقد فُسّر الجمع بمعنى «الحفظ» كما عن المفسرين وورد في الآية ٦ من سورة الأعلى قوله تعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ﴾، وهو وعد إلهي للنبي صلى الله عليه وآله بإقرائه القرآن حتّى لا يظن أنه سينسى آيات القرآن الكريم ولتطمينه إلى ذلك، ومعنى الآية أننا سنجعلك تقرأ آيات القرآن بلسانك فلا تنسى.

كذلك تدلنا الآية ٣٢ من سورة الفرقان على عدم النزول الدفعي للقرآن على النبي صلى الله عليه وآله، حيث قال تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً ۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ ۖ وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا﴾.

وكلمة كذلك في هذه الآية تؤيد القول بأن القرآن الكريم قد نزل تدريجاً على النبي الأكرم صلى الله عليه وآله.

٣ـ الأدلة الروائية على تعدد نزول القرآن، تفكيك ورد

وردت روايات من طرق العامة والخاصة تدل على تعدد نزول القرآن، وأنه نزل إلى البيت المعمور أولاً، ثم أنزل من البيت المعمور تدريجاً في خلال عشرين أو نيف وعشرين

سنة.

وأمّا ما ورد في كتب العامّة فكلّها عن ابن عبّاس، ومنها:

أخرج الحاكم في المستدرك: (حدثنا) علي بن عيسى ثنا إبراهيم بن أبي طالب ثنا محمد بن المثنى ثنا عبد الأعلى بن عبد الأعلى ثنا داود بن أبي هند عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: أنزل الله القرآن إلى السماء الدنيا في ليلة القدر، فكان الله إذا أراد أن يوحي منه شيئاً أوحاه، أو أن يحدث منه في الأرض شيئاً أحدثه. هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

(حدثنا) أبو بكر بن إسحاق الفقيه أخبرنا موسى بن إسحاق القاضي ثنا أبو بكر وعثمان ابنا أبي شيبة ثنا جرير عن منصور عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾ قال: أنزل القرآن جملة واحدة في ليلة القدر إلى السماء الدنيا، وكان بموقع النجوم، وكان الله ينزله على رسول الله ﷺ بعضه في أثر بعض، قال: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً ۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ ۖ وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا﴾ هذا حديث صحيح على شرطهما ولم يخرجاه.

(حدثنا) أبو العباس محمد بن يعقوب ثنا محمد بن إسحاق الصغاني ثنا يزيد بن هارون أخبرنا داود بن أبي هند عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: أنزل القرآن جملة واحدة إلى السماء الدنيا في ليلة القدر، ثم أنزل بعد ذلك بعشرين سنة ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا﴾. هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

(أخبرنا) أبو عبد الله محمد بن عبد الله الصفار ثنا أبو طاهر الزبيري ثنا محمد بن عبد الله الأصبهاني ثنا الحسن بن حفص ثنا سفيان عن الأعمش عن حسان بن حريث عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: فصل القرآن من الذكر، فوضع في بيت العزة في السماء الدنيا، فجعل جبريل عليه السلام ينزله على النبي ﷺ ويرتله ترتيلاً. هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه[٣٩].

(أخبرني) أبو بكر محمد بن المؤمل ثنا الفضل بن محمد الشعراني ثنا عمرو بن عون الواسطي ثنا هشيم أنبأ حصين بن عبد الرحمن عن سعيد بن جبير عن ابن عباس

رضي الله عنهما، قال: أنزل القرآن في ليلة القدر من السماء العليا إلى السماء الدنيا جملة واحدة، ثم فرق في السنين، قال وتلا هذه الآية: ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ﴾ قال: نزل متفرقاً. هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه(٤٠).

أخرج البيهقي في السنن الكبرى: حدثنا أبو عبد الله الحافظ إملاءً ثنا أبو زكريا يحيى بن محمد العنبري ثنا محمد بن عبد السلام ثنا إسحاق بن إبراهيم أنبأ جرير عن منصور عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله عز وجل: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾ [القدر: ١]، قال: أنزل القرآن في ليلة القدر جملة واحدة إلى سماء الدنيا، وكان بموقع النجوم، وكان الله عز وجل ينزله على رسولهﷺ بعضه في أثر بعض، فقال الله عز وجل: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً ۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ ۖ وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا﴾ [الفرقان:٣٢](٤١).

قال ابن حجر في فتح الباري: أخرجه النسائي وأبو عبيد والحاكم من وجه آخر عن ابن عباس، قال: أنزل القرآن جملة واحدة إلى سماء الدنيا في ليلة القدر، ثم أنزل بعد ذلك في عشرين سنة، وقرأ ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ﴾ الآية، وفي رواية للحاكم والبيهقي في الدلائل فرق في السنين، وفي أخرى صحيحة لابن أبي شيبة والحاكم أيضاً وضع في بيت العزة في السماء الدنيا فجعل جبريل ينزل على النبيﷺ، وإسناده صحيح، ووقع في المنهاج الحليمي أن جبريل كان ينزل منه من اللوح المحفوظ في ليلة القدر إلى السماء الدنيا قدر ما ينزل به على النبيﷺ في تلك السنة إلى ليلة القدر التي تليها إلى أن أنزله كله في عشرين ليلة من عشرين سنة من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا، وهذا أورده ابن الأنباري من طريق ضعيفة ومنقطعة أيضاً، وما تقدم من أنه نزل جملة واحدة من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا، ثم أنزل بعد ذلك مفرقاً، هو الصحيح المعتمد، وحكى الماوردي في تفسير ليلة القدر أنه نزل من اللوح المحفوظ جملة واحدة، وأن الحفظة نجمته على جبريل في عشرين ليلة، وأن جبريل نجمه على النبيﷺ في عشرين سنة، وهذا أيضاً غريب(٤٢).

وأمّا من طريق الخاصّة فقد ورد في رواية عن حفص بن غياث عن أبي عبد اللهعليه السلام قال: سألته عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ﴾[البقرة: ١٨٥]،

وإنما أُنزل في عشرين سنة بين أوّله وآخره؟ فقال أبو عبد اللهعليه السلام: نزل القرآن جملة واحدة في شهر رمضان إلى البيت المعمور، ثمّ نزل في طول عشرين سنة[٤٣].

مضمون هذه الرواية وقد نُقل بألفاظ وطرق أخر[٤٤]، وقد أورد الشيخ الصدوق مضمون هذا الحديث في كتاب الاعتقادات بعنوان كونه عقيدة الشيعة[٤٥].

ولكن الشيخ المفيد رفض هذا الرأي، معتبراً أن هذا الحديث مما لا يمكن الاستناد إليه، فقال: الذي ذهب إليه أبو جعفر في هذا الباب أصله حديث واحد لا يوجب علماً ولا عملاً. ونزول القرآن على الأسباب الحادثة حالاً بحال يدل على خلاف ما تضمنه الحديث؛ وذلك أنه قد تضمن حكم ما حدث وذكر ما جرى على وجهه، وذلك لا يكون على الحقيقة إلا بحدوثه عند السبب، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾، وقوله: ﴿وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ﴾، وهذا خبر عن ماض، ولا يجوز أن يتقدم مخبره، فيكون حينئذ جزاءً عن ماض، وهو لم يقع، بل هو في المستقبل، وأمثال ذلك في القرآن كثيرة، وقد جاء الخبر بذكر الظهار وسببه، وأنها لما جادلت النبيصلى الله عليه وآله في ذكر الظهار أنزل الله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾، وهذه قصة كانت بالمدينة فكيف ينزل الله تعالى الوحي بها بمكة قبل الهجرة، فيخبر بها أنها قد كانت ولم تكن! ولو تتبعنا قصص القرآن لجاء مما ذكرناه كثير لا يتسع به المقال، وفي ما ذكرناه منه كفاية لذوي الألباب. وما أشبه ما جاء به الحديث بمذهب المشبهة الذين زعموا أن الله سبحانه وتعالى لم يزل متكلماً بالقرآن، ومخبراً عما يكون بلفظ كان، وقد رد عليهم أهل التوحيد بنحو ما ذكرناه. وقد يجوز في الخبر الوارد في نزول القرآن جملة في ليلة القدر، بأن المراد أنه نزل جملة منه في ليلة القدر ثم تلاه ما نزل منه إلى وفاة النبيصلى الله عليه وآله فأما أن يكون نزل بأسره وجميعه في ليلة القدر فهو بعيد مما يقتضيه ظاهر القرآن والمتواتر من الأخبار وإجماع العلماء على اختلافهم في الآراء[٤٦].

و يرى بعض الباحثين المعاصرين أن هذا الحديث ورد في كتب الشيعة عن طريق أهل السنة، واحتمال كون الحديث موضوعاً على لسان الإمام الصادقعليه السلام من الاحتمالات القوية[٤٧].

لا يُوجد في الروايات ما يدلّ على النزول الدفعي للقرآن الكريم في ليلة القدر على قلب النبي الأكرمﷺ إلا رواية واحدة، وهي رواية المفضل بن عمر عن الإمام الصادقعليه السلام قال: يا مفضل إن القرآن نزل في ثلاث وعشرين سنة، والله يقول: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيَ أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾[البقرة: ١٨٥]، وقال: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ * فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ * أَمْرًا مِّنْ عِندِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ﴾[الدخان: ٣ـ٥]، وقال: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ﴾[الفرقان: ٣٢]، قال المفضل: يا مولاي، فهذا تنزيله الذي ذكره الله في كتابه، وكيف ظهر الوحي في ثلاث وعشرين سنة؟ قال: نعم يا مفضل، أعطاه الله القرآن في شهر رمضان، وكان لا يبلغه إلا في وقت استحقاق الخطاب، ولا يؤديه إلا في وقت أمر ونهي، فهبط جبرئيلعليه السلام بالوحي فبلغ ما يؤمر به، وقوله: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ [القيامة: ١٦]، فقال المفضل: أشهد أنكم من علم الله علمتم، وبقدرته قدرتم، وبحكمه نطقتم، وبأمره تعملون[٤٨].

و هذه الرواية ضعيفة السند؛ لأن في سندها محمّد بن نصير النميري، وهو كذّاب من الغلاة[٤٩]. وكذلك وقع في سند الرواية عمر بن فرات البغدادي، وهو أيضاً من الغلاة[٥٠]، مضافاً إلى كون محمّد بن المفضل مجهولاً[٥١].

فتلخص أن لا شيء يدل على نزول القرآن جملة واحدة على النبي، وعلمهﷺ بالقرآن قبل نزوله عليه نجوماً في المناسبات المختلفة.

الحكمة من النزول التدريجي

يظهر من مراجعة الآيات ٣٢ و٣٣ من سورة الفرقان، والآية ١٠٦ من سورة الإسراء، أن هناك ثلاث حِكَم لنزول القرآن تدريجاً : الإمداد الروحي للنبيﷺ؛ التدريج في بيان الأحكام الالهية؛ الإجابة عن الأسئلة في موطنها.

١ـ الإمداد الروحي للنبيﷺ

ذكر تعالى في الآية ٣٢ من سورة الفرقان بعد إثباته لعدم نزول القرآن دفعة واحدة على النبي الأكرمﷺ الحكمة من ذلك بقوله: ﴿لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ﴾.

إن الإمداد الروحي للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله من خلال إنزاله تدريجاً يتمّ من خلال طرق متعددة، وهي:

أ ـ إن الارتباط المستمر بملك الوحي وسماع الخطاب الإلهي هو عامل مهم لتقوية قلب النبي صلى الله عليه وآله ؛ لأن في كلام الله عزّ وجلّ حياة القلوب، وروح القدس ـ ملك الوحي ـ يبعث الحياة في قلب النبي صلى الله عليه وآله بنزوله المتكرر على قلب النبي.

ب ـ إن نزول القرآن في مختلف المواقع، ولا سيما في الظروف الصعبة التي مرّ بها النبي صلى الله عليه وآله عند مواجهته للمشركين والكافرين، موجب لتقوية قلب النبي، وإمداده بما يجعله يقف صلباً في تلك المواقف، ورفع حالة القلق لديه. ولذا نجد خطاب الله عزّ وجلّ لنبيه في العديد من الآيات بالأمر إليه للصبر والاستقامة، وعدم التأثّر بقول الكافرين: ﴿ وَلَا يَحْزُنكَ قَوْلُهُمْ إِنَّ ٱلْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا ۚ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴾ [يونس: ٦٥]، وقوله تعالى: ﴿ فَٱصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ ﴾، وقوله تعالى: ﴿ وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا ۖ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ ﴾.

ولا شك في أن تكرار الخطاب للنبي صلى الله عليه وآله من الله عزّ وجلّ في المواطن المختلفة موجب لتقوية قلب النبي.

٢ـ الحركة الهادئة والمتواصلة في سبيل تثبيت الأحكام الإلهية

بما أن القرآن آخر الكتب السماوية التي تحتوي على معارف الشريعة الإلهية وأحكامها كان لابد وأن يحارب الكثير من الاعتقادات الباطلة والأعمال الفاسدة، وأن يبني المجتمع على فعل الخير والإحسان. والحكمة تقضي أن يكون ذلك بنحو تدريجي، ولا سيّما في المجتمع الجاهلي الذي نزلت فيه الرسالة الإلهية الخاتمة. ولعل هذ هو المراد من قوله تعالى: ﴿ وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا ﴾ [الإسراء: ١٠٦]. وليس المراد من المكث هو خصوص قراءة القرآن ليتسنى للناس حفظه، بل بيان الأحكام أيضاً؛ لأن الحفظ التدريجي للقرآن تدريجاً بعد نزوله دفعة واحدة أمر ممكن، ومن هذا القبيل المسألة الأساسية التي هي العمل بالأوامر الإلهية وفهم معارف القرآن.

٣ـ الإجابة عن الأسئلة في موطنها

الواقع أنّ الكثير من آيات القرآن الكريم نزلت للإجابة عن سؤال سأله الناس لرسول الله ﷺ أو حادثة وقعت، فقد ورد في القرآن الكريم سؤال الناس عن الروح، وذي القرنين، والأشهر الحرم، والخمر والميسر، والإنفاق، والطعام المحلل، واليتيم(٥٢).

وكذلك الحال في الآيات التي نزلت في حكم الظهار، والإفك، والتخلّف عن الجهاد، فإن الآية كانت تنزل بعد وقوع الحادثة لبيان حكمها(٥٣).

ولاشك في أنّ الأسئلة والحوادث تقع تدريجاً، لا دفعة واحدة، وهذا الأمر مستلزم للتدريج في نزول الآيات المرتبطة بها، فإنّ نزول الآيات بنحو يتناسب مع ردّة فعل الكفار والمشركين له الدور الكبير في التأثير على المخاطبين بهذه الآيات. قال تعالى بعد إفادته لنزول القرآن مرتلاً وبنحو تدريجي: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [الفرقان: ٣٣].

وهذه الآية تبيّن أنّ إنزال بعض الآيات كان رداً على ما يقوم به بعض المشركين من فعل أو قول، ومن هنا يمكن اعتبار ذلك من الحِكَم المقصودة من التدريج في نزول القرآن.

نتائج البحث

يظهر مما تقدم النتائج التالية:

١ـ ليس المراد من نزول القرآن النزول المكاني، بل هو بمعنى التيسير، أي إن الله تعالى وبغرض إيصال الحقائق إلى الناس يسّره للنّاس، فجعل هذه الحقائق بلسانهم بلغة الأمر والنهي، المثل والقصة....

٢ـ تعددت الآراء حول اختلاف الإنزال عن التنزيل، نعم يرى غالب أهل اللغة عدم وجود فارقٍ في المعنى بين الإنزال والتنزيل.

٣ـ اختلفت الآراء في الجمع بين ما ورد حول زمان نزول القرآن وتاريخ بعثة النبي الأكرم ﷺ، والمطروح ثلاث نظريات:

أ- تعدد النزول لمرتين.

ب ـ القول بانفصال تاريخ بدء نزول القرآن الكريم عن تاريخ بعثة النبي الأكرمﷺ.

ج ـ القول باتحاد تاريخ بدء نزول القرآن وتاريخ البعثة.

٤ـ لا شك في أن القرآن الكريم قد نزل تدريجاً طيلة مدة الدعوة المحمدية، ولكن السؤال المطروح هنا هو أنه هل هناك نزول دفعي آخر مضافاً إلى النزول التدريجي أو لا؟ إن تاريخ البحث عن تعدّد نزول القرآن الكريم يرجع إلى الروايات، وغالب الروايات قد دلّت على أن القرآن نزل دفعة إلى البيت المعمور أو السماء الدنيا. وإن ما ذكر من أدلة لدى القائلين بالنزول الدفعي غير تام، ولاسيما مع ملاحظة ما ورد من بعض القرائن التي تشهد على عدم نزول القرآن دفعة واحدة.

٥ـ إن الحكمة من النزول التدريجي للقرآن الكريم تتلخّص في النقاط التالية:

أ ـ الإمداد الروحي للنبي الأكرمﷺ.

ب ـ التدريج في بيان الأحكام الإلهية.

ج ـ الإجابة عن الأسئلة في موطنها.

الهوامش

(١) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة ٥: ٤١٧ .

(٢) راجع: نهج البلاغة: ١٤٢، الخطبة ١٤٧ .

(٣) النور: ٣٥.

(٤) راجع: فصلت: ٢؛ الجاثية: ٢؛ الاحقاف: ٢؛ فصلت: ٤٢؛ الزمر: ١؛ غافر: ٢؛ الواقعة: ٨٠؛ الحاقة: ٤٣.

(٥) الفيض الكاشاني، التفسير الصافي ١: ٥٩.

(٦) محمّد هادي معرفة، تاريخ القرآن: ٤٠. (نقلاً عن: الفخر الرازي، التفسير الكبير ٥: ٨٥).

(٧) راجع : عبد علي بن جمعة الحويزي، تفسير نور الثقلين ٥: ٥٤٨؛ محمّد محمدي ري شهري، ميزان الحكمة ٤: ٣٣٢٩؛ محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٧: ١٢٨ ـ ١٢٧.

(٨) راجع : الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان ٩: ٦٧.

(٩) راجع : الطبرسي، المصدر السابق ١٠: ٢٦٧؛ الطباطبائي، المصدر السابق ٣: ١٩٢؛ الشيخ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ١٠: ٢٧١؛ محسن الفيض الكاشاني، التفسير الصافي ٥: ٢٨٥ .

(١٠) البقرة : ٩٧.

(١١) القدر: ١؛ الدخان: ٣؛ البقرة: ١٨٥.

(١٢) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ١: ١١٤، النوع السادس.

(١٣) راجع : محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٧ و ١٨.

(١٤) السيوطي، المصدر السابق: ١١٧.

(١٥) راجع : محمّد هادي معرفة، التمهيد في علوم القرآن ١: ٨١.

(١٦) راجع : المصدر نفسه ١: ٧٨.٧٦.

(١٧) المصدر نفسه ٩٥ ـ ٩٦.

(١٨) راجع : المجلسي، المصدر السابق ١٨: ١٨٩ و ٢٠٤؛ ٩٤: ٥١، ٣٥ و ٣٧.

(١٩) نعمة الله صالحي نجف آبادي، «نظريه‌اى درباره كيفيت نزول قرآن»، كيهان أنديشه ، العدد ٣٢.

(٢٠) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٢٠: ٣٢٥.

(٢١) نفس المصدر ٢: ٢١.

(٢٢) محمّد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم و الملوك ١: ٥٣٢ .

(٢٣) عبد علي بن جمعة الحويزي، تفسير نور الثقلين ١: ١٦٤.

(٢٤) نعمة الله صالحي نجف آبادي، المصدر السابق: ٧٨.

(٢٥) مفردة تحنُّث هي من مادة (حنث) بمعنى الذنب و الجرح، و كلمة تحنُّث هي كالتأثم بمعنى الابتعاد عن الذنب، و تستخدم أيضاً بمعنى التعبد. و قد ورد في الحديث: «إن رسول الله صلى الله عليه وآله كان يأتي غار حراء فيتحنّث فيه الليالي ذوات العدد». و كذلك قيل: إنها بمعنى الابتعاد عن الأصنام و ترك عبادتها. و كانت العرب في الجاهلية تطلق على من يبتعد عن عاداتهم و تقاليدهم و يتضرّع لعبادة الله انه ممّن يتحنّث. (راجع: أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة ٢: ١٠٩ ـ ١٠٨؛ محمود راميار، تاريخ القرآن: ٣٧.

(٢٦) راجع كمثال على ذلك: الاسراء: ٨٢ و ١٠٥؛ طه: ٢.

(٢٧) راجع: محمّد حسين الطباطبائي، المصدر السابق ٢: ١٧ ـ ١٨؛ ٢٠: ٤٦٩.

(٢٨) محمّد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط ٤: ٧٦.

(٢٩) ابن منظور، لسان العرب ١١: ٦٨٦.

(٣٠) نور الدين بن نعمة الله الجزائري، فروق اللغات: ٥٧.

(٣١) التفسير الكبير ٥: ٢٥٤.

(٣٢) أحمد رضا، معجم متن اللغة ٥: ٤٤١.

(٣٣) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن: ٤٨٩.

(٣٤) راجع: مرتضى العسكري، القرآن الكريم وروايات المدرستين ١: ٢٦١.

(٣٥) السيد المرتضى، الأمالي ٤: ١٦١ ـ ١٦٢.

(٣٦) نعمت الله صالحي نجف آبادي، المصدر السابق: ٧٤ ـ ٧٥.

(٣٧) راجع: المجلسي، المصدر السابق ٨٩: ٣٨؛ ٥٣: ١.

(٣٨) محمد حسين الطباطبائي، المصدر السابق ١٤: ٢٣١، ذيل الآية ١١٤ من سورة طه .

(٣٩) الحاكم النيسابوري، المستدرك ٢: ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

(٤٠) نفس المصدر ٢: ٤٧٧.

(٤١) البيهقي، السنن الكبرى ٤: ٣٠٦.

(٤٢) ابن حجر، فتح الباري ٩: ٣.

(٤٣) محمّد بن يعقوب الكليني، الكافي ٢: ٦٢٨ ح٦؛ الصدوق، الأمالي: ١١٩، المجلس ١٥، ح٥.

(٤٤) راجع: الصدوق، الأمالي: ١٩؛ فضائل الأشهر الثلاثة: ٨٧؛ الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٠: ٣١٦؛ محمد بن مسعود العياشي، تفسير العياشي ١: ٨٠؛ علي بن إبراهيم القمي، تفسير القمي ١: ٦٦.

(٤٥) راجع : الصدوق، الاعتقادات في دين الإمامية: ٨٢ ـ ٨٣.

(٤٦) المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية: ١٢٣ ـ ١٢٤.

(٤٧) نعمة الله صالحي نجف آبادي، مقالة «نظريه‌اى درباره كيفيت نزول قرآن»، كيهان أنديشه، العدد ٣٢، ص ٧١.٩٦.

(٤٨) بحار الانوار ٨٩: ٣٨.

(٤٩) راجع: بحار الأنوار ٥١: ٣٦٨.٣٦٧ و ٥٣: ١.

(٥٠) راجع: بحار الانوار ٥٣: ١ (الهامش).

(٥١) راجع: المصدر نفسه .

(٥٢) انظر: سورة الإسراء: ٨٥؛ الكهف: ٨٣؛ الأنفال: ١؛ البقرة: ٢١٧، ٢١٩ و ٢٢٠؛ إبراهيم: ٥.

(٥٣) انظر: سورة هود: ٢٤؛ المجادلة: ٣.

مصحف الإمام علي، حقيقته ومحتواه

نقد نظرية الترتيب النزولي

د. الشيخ محمد علي مهدوي راد(*)

ترجمة: عقيل البندر

مقدمة

تعتبر السنّة المصدر الثاني لمعرفة الدين الحنيف وأحكامه، بالإضافة إلى أنّها المرجع الأهم في تفسير الكتاب العزيز. قال الرسول الأكرمﷺ: «ألا وإنّي أُوتيت الكتاب ومثله معه»[1]. وقال أيضاً: «فاستنطقوا القرآن بسنّتي»[2].

ولقد واجه تدوين السنّة الشريفة وتداولها بين الأجيال على مدى الحقب الزمنية التي تلت رحلة الرسول الأكرمﷺ مراحل وظروفاً عديدة ومتباينة، في حين برز عليّ ابن أبي طالب كرجل لأوّل مرحلة من مراحلها ومنعطفاتها، عندما نصح الأُمّة وهداها إلى ضرورة تدوين الحديث النبويّ، وضرورة المحافظة على ما خلّفه النبيّ لأُمّته[3]، ولكن الذين عاصروا علياً في تلك المرحلة الحساسة أرادوا توجيه هذهِ المسيرة إلى وجهة أُخرى، وحرصوا على أن يسود جوّ آخر يتعكّر به صفوا المسلمين وحياتهم.

والذي نحرص عليه في هذه المقالة هو تقرير ما دوّنه الإمام عليّ من السنّة الشريفة، وعرض التراث النبويّ الذي حفظه‌عليه السلام للأُمّة والإنسانية. ومن الأفضل قبل التعرض لذلك أن نورد بعض الأقوال والروايات عنه‌عليه السلام التي تعرضت إلى ضرورة تدوين الحديث وحفظه.

(*) أستاذ جامعي، وباحث مختصّ بعلوم القرآن والحديث، رئيس مجلة (آيينه پژوهش)، له مساهمات فكرية عديدة.

أقوال الإمام عليعليه السلام بضرورة تدوين السنة وحفظها

لقد وردت أقوال كثيرة وعظيمة جداً عن الإمام عليّعليه السلام يحثّ فيها الأُمّة على ضرورة تدوين الحديث ونشره، نورد هنا بعضاً يسيراً منها، وبالمناسبة فقد عقد الخطيب البغدادي فصلاً خاصاً من كتابه القيّم (تقييد العلم) في ذكر الصحابة الذين كتبوا الحديث، أو من رغّب إليه، أو أمر به منهم، فتجد في هذا الفصل أقوالاً كثيرة للإمام عليّ وبأسانيد مختلفة، منها قولهعليه السلام: «قيدّوا العلم بالكتابة»(٤). وقال أبو الطفيل: سمعت عليّاً يقول: «حدّثوا الناس بما يعرفون ودعوا ما ينكرون»(٥). وقالعليه السلام موحياً بحفظ السنّة النبويّة: «تزاوروا وتدارسوا الحديث ولا تتركوه يدرس»(٦).

وعنهعليه السلام قال: قال رسول اللهصلى الله عليه وآله: «اكتبوا هذا العلم [الحديث]، فإنّكم تنتفعون به إمّا في دنياكم وإمّا في آخرتكم، وإنّ العلم لا يضيع صاحبه»(٧).

ولهذا فقد كان الإمامعليه السلام يكتب الحديث ويعرضه على الناس وأحياناً حينما يريد بيان عظمة وأهمية تلك العلوم كان ينادي: «من يشتري منيّ علماً بدرهم»(٨).

وعن الحارث الأعور، عن عليّ، أنّه قال: «من يشتري منّي علماً بدرهم؟» قال: فذهبت فاشتريت صحفاً بدرهم، ثم جئت بها(٩).

قال الراوي: فكتب له علماً كثيراً.

وحسب ما يرى الزمخشري(١٠) فإنّ هذه الرواية تدلّ على أنّ الإمام كان يتّبع هذا السبيل في تبليغ الحديث وإيصاله إلى الأمّة على طول سني خلافته في الكوفة، الأمر الذي يكشف وبجلاء اهتمامهعليه السلام الكبير بحفظ الحديث والسنّة النبويّة، حيث كان يسعى لتأسيس وإنشاء قاعدة عريضة تهتم بنشر الحديث وتعليمه للأُمّة. لكن، وبعد أكثر من ربع قرن، اختلف الوضع تماماً حينما صار الحديث مادة خصبة للوضع والجعل والتحريف.

وهنا نشير إلى الحديث الرائع الذي نقله الإمام عليّعليه السلام عن أخيه وحبيبه المصطفىصلى الله عليه وآله عندما قال: «اللهم ارحم خلفائي، قيل: يا رسول الله، ومن خلفاؤك؟ قال: الذين يأتون من بعدي يروون حديثي وسنّتي»(١١).

بناء على ذلك فإنّ المحدثين والرواة والمبلغين الحقيقيين لرسالة النبيّ وتعاليمه

السامية تجمعهم عبارة واحدة وهي: (خلفاء النبي)، وكل ذلك يدلّ على الرغبة الحقيقية لدى الأئمةعليهم السلام في التشجيع على بث ونشر الحديث النبويّ، وتعاليم السنّة الشريفة إزاء المحاولات التي وقفت ضد ذلك على ما هو محكي في التاريخ الإسلامي.

وهنا نشير إلى الحديث العلوي الذي يشبّه الإمام فيه الكتاب بالبستان عندما قال: «الكتب بساتين العلماء»، وهو يعني أنّ العلوم والمعارف الموجودة بين دفتي الكتاب هي بستان مملوء بالورد والرياحين والألوان الجميلة والخلابة وفضاء رحب للمشاهدة والمطالعة وتحصيل العلم والمعرفة، وهنا نضيف أيضاً لهذا الكلام الجميل كلاماً آخر لهعليه السلام عندما قال: «عقل الكاتب قلمه»[١٢].

وهكذا فإن كلام الإمامعليه السلام ووصاياه بالعلم وأهله، وأهمية تحصيله وتعلمه، وضرورة ضبط الحديث وتدوينه، وطرق المحافظة عليه، وأقواله في ضوابط وآداب ذلك أكثر بكثير مما يسعه هذا المقال، لذا فنحن نورد هنا حديثاً واحداً لهعليه السلام في كيفية التدوين، وضرورة توخّي الدقة والتركيز حين كتابة الحديث، وذلك ما جاء في وصيته لكاتبه عبيد الله بن أبي رافع: «ألِق دواتك، وأَطِلْ جلفة قلمك، وفرّج بين السطور، وقرمط بين الحروف، فإنّ ذلك أجدر بصباحة الخط»[١٣].

الآن وبعد أن استعرضنا بعض وصايا وكلمات الإمامعليه السلام في تدوين الحديث، وضرورة نشرة والتثبّت منه، وكيف أنّهعليه السلام كان يؤكد ويرغّب في ذلك، نشرع في قراءة الموروث العظيم الذي تركه أمير المؤمنين.

التراث العلوي المكتوب

لاشك أنّ الإمام عليّاً من كتاب الوحي، بل هو أوّل من خط كلمات السماء بيمينه، وهو كاتب رسائل رسول اللهصلى الله عليه وآله التي بعثها إلى الملوك والأُمراء، ودليل ذلك أنّ الكثير منها كان بخطه وقلمه[١٤]، وهناك الكثير من النصوص التأريخية والروائية تدل على أنّ النبيّ كان يفرد وقتاً خاصاً في الليل والنهار لهعليه السلام، فيسرع إليه ليكتب ما يقولهصلى الله عليه وآله في التفسير والأحكام والمعارف والعلوم الأُخر. وقد كتب العلاّمة والمحقق المتتبع أحمدي ميانجيرحمه الله ما نصه: «الذي يُستفاد من الوثائق والمصادر التأريخية هو أنّ رسول اللهصلى الله عليه وآله جعل لعليّ أمير المؤمنينعليه السلام وقتاً خاصاً بالليل ووقتاً

خاصاً بالنهار يملي القرآن الكريم على عليّ عليه السلام مع تفسيره وتأويله وناسخه ومنسوخه، كما أنّه يملي عليه الأحكام والمعارف وعليّ يكتب ذلك»[١٥].

قال الشيخ الجليل الحر العاملي: «وقد تواتر النص بأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله أمر أمير المؤمنين عليه السلام بكتابة جميع التنزيل والتأويل، بل بكتابة جميع السنّة وما ألقاه إليه من الأحاديث والأحكام الشرعية، بل بكتابة ما كان وما يكون إلى يوم القيامة، وأمره أن يكتب ذلك لشركائه، فقال: من شركائي؟ قال: الأئمة من ولدك»[١٦].

قال عليّ عليه السلام: «كان لي من رسول الله صلى الله عليه وآله مدخلان: مدخل بالليل، ومدخل بالنهار، فكنت إذا أتيته وهو يصلّي تنحنح»[١٧].

وقال عليه السلام في خبر آخر: «كانت لي منزلة من رسول الله صلى الله عليه وآله لم تكن لأحد من الخلائق، فكنت آتيه كل سحر فأقول: السلام عليك يا نبيّ الله، فإن تنحنح انصرفت إلى أهلي وإلاّ دخلت عليه»[١٨].

وعن عائشة: «دعا رسول الله صلى الله عليه وآله بأديم، وعليّ بن أبي طالب عنده، فلم يزل رسول الله صلى الله عليه وآله يملي وعليّ يكتب، حتى ملأ بطن الأديم وظهره وأكارعه»[١٩].

وعن أُمّ سلمة قالت: «أقعد رسول الله علياً في بيتي ثم دعا بجلد شاة فكتب فيه حتى ملأ أكارعه»[٢٠].

كان هذا فيض من غيض، وهو يدلّ بوضوح على أنّ علياً كان هو أول من دوّن الحديث بأمر رسول الله صلى الله عليه وآله من بين أقرانه ومعاصريه، وكان على درجة عالية من الدقة والضبط في كتابته وتدوينه، فتبوأ مكانة خاصة ومنزلة رفيعة في هذا المجال، الأمر الذي يحفّز فينا روح الفضول وحب الاطلاع على ما خطّه عليّ بيمينه، وهو أمير المؤمنين ووصيّ خاتم سيد المرسلين، مستعينين في ذلك بأُمّهات المصادر وأحسنها.

الإمام علي وتفسير القرآن

لا ريب أن عليّاً عليه السلام أوّل وأفضل شخصية فسّرت القرآن الكريم في زمن الصحابة، وهو أعرف بحقائق العلوم والمعارف الدقيقة والعميقة، وأفضل من غار في بطون الكتاب العظيم بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، كيف لا وهو الإنسان الذي ارتوى من زلال الوحي، وينابيع السماء، وعاش تفاصيل ومجريات الإعلان عن الرسالة المحمدية

الأصيلة، عندما بدأ حياته مع رسول اللهﷺ منذ كان صغيراً، عندما رافقه في السنين التي كان النبيّ يصغي فيها لألحان السماء في خلوة تجمعهما في غار حراء، ثم كان إلى جانبه طوال الوقت والظروف الحرجة عندما استمر نزول الوحي على صدره، وواكبه في سفره وحضره، حتى قال عليه السلام: «كنت أتبعه اتّباع الفصيل لأمّه».

من هنا، كان عليّ عليه السلام حيّاً بروحه وبقلبه من أوّل آية قرآنية تلقّاها النبيّ إلى آخر آية ختم الله تعالى بها كتابه العزيز، وهكذا امتزجت تعاليم القرآن وأسراره بلحمه ودمه، حتى نُقل عنه أنّه قال: «سلوني قبل أن تفقدوني، فوالله ما في القرآن آية إلاّ وأنا أعلم في من نزلت؟ وأين نزلت؟ في سهل أو في جبل، وأنّ ربّي وهب لي قلباً عقولاً ولساناً ناطقاً»[٢١].

وقال أيضاً: «والله ما نزلت آية إلاّ وقد علمت فيم نزلت؟ وأين نزلت؟ إنّ ربي وهب لي قلباً عقولاً ولساناً سؤولاً»[٢٢].

وقال أيضاً: «ما في آية من القرآن إلاّ قرأتها على رسول اللهﷺ وعلّمني معناها»[٢٣].

وقال أيضاً: «فلم ينزل الله تعالى على رسول اللهﷺ آية إلاّ وقد جمعتها، وليست منه آية إلاّ وقد أقرأنيها رسول اللهﷺ، وعلّمني تأويلها»[٢٤].

وقال: «إنّ الله تبارك وتعالى قد خصّني من بين أصحاب محمدﷺ بعلم الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه، والخاص والعام، وذلك مما منّ الله به عليَّ وعلى رسوله..»[٢٥].

وقال: «لو شئت لأوقرت من تفسير الفاتحة سبعين بعيراً»[٢٦].

ولا أروم هنا التعرّض إلى كل علوم أمير المؤمنين المتعلقة بالقرآن الكريم، والتي وردت في المصادر والنصوص القرآنية والروائية؛ لأنّ هذا يستلزم مجالاً أوسع، وما هذا القليل الذي عرضته بين يدي القارئ الكريم إلاّ مقدمة وتمهيداً للدخول في صلب الموضوع ولبابه، وهو: (مصحف عليّ عليه السلام)، وبما أنّني بدأت هنا بعنوان (تفسير القرآن) أشعر بأنني ملزم للتعرض إلى هذا الموضوع وبيان حقيقته، فهو غاية في الأهمية؛ لأنّه يعكس عظمة وإعجاز الآيات القرآنية، ويبيّن السنّة النبويّة الشريفة، وتظهر فيه أقوال وكلمات عليّ نوراً ونبراساً يضيء درب المؤمنين، لذا أخذت هذه القضية صدى وبعداً فكرياً وعلمياً لدى الصحابة والتابعين، والعلماء والمحققين

والمفكرين الإسلاميين[٣٧].

وكيف كان الأمر فإنّنا نورد حديثين في كيفية تدوين علم التفسير بإملاء رسول اللهﷺ وخط عليّعليه السلام في أوّل مهد لهذا العلم، تمهيداً للوصول إلى الموضوع، الذي هو (مصحف عليّ)، ثم تركيز الحديث عليه.

قال عليّعليه السلام: «.. فما نزلت على رسول اللهﷺ آية من القرآن إلاّ أقرأنيها، وأملاها عليَّ فكتبتها بخطي، وعلّمني تأويلها وتفسيرها، وناسخها ومنسوخها، ومحكمها ومتشابهها، وخاصها وعامها، ودعا الله أن يعطيني فهمها وحفظها، فما نسيت آية من كتاب الله ولا علماً أملاه عليّ وكتبته منذ دعا الله لي بما دعا...»[٣٨].

وعن الإمام الصادقعليه السلام أنّ عليّاًعليه السلام كان يقول: «سلوني عن كتاب الله عزّ وجلّ، فوالله ما نزلت آية من كتاب الله في ليل ونهار، ولا مسير ولا مقام، إلاّ وقد أقرأنيها رسول اللهﷺ، وعلّمني تأويلها، فقام إليه ابن الكواء فقال: يا أمير المؤمنين فما كان ينزل عليه وأنت غائب عنه؟ قال: كان يحفظ على رسول اللهﷺ ما كان ينزل عليه من القرآن وأنا غائب عنه حتى أقدم عليه، فيقرئنيه ويقول لي: يا عليّ، أنزل الله عليَّ بعدك كذا وكذا، وتأويله كذا وكذا، فيعلّمني تنزيله وتأويله»[٣٩].

وهذان الحديثان جديران بالعناية والتأمل لجهات سنحاول لاحقاً بيان جملة منها والبرهنة عليها، حيث ثبت ومن خلال قراءة النصوص المتقدمة أنّ عليّاً كان كاتباً ومدوناً لآيات الله وأميناً عليها، مضافاً إلى أنّه كان قد جمعها ورتّبها، وهذا الجهد الكبير والعظيم نعتته المصادر التأريخية وكتب الحديث بـ(مصحف عليّ).

ما هي قصة مصحف الإمام علي؟!

والمقال الذي بين يديك لا يسعه استعراض كل ما دلّت عليه وجاءت به تلك المصادر، فهي أكثر بكثير مما سنذكره ونتناوله. فقد عقد النديم في كتابه الفهرست[٣٠] فصلاً خاصاً لمن جمع القرآن من الصحابة بعنوان (الجمّاع للقرآن الكريم على عهد النبيّﷺ).

وقد ذكر أنّ عليّاً كان أوّل هؤلاء، فكانعليه السلام يقول «...آليت بيمين أن لا أرتدي بردائي إلاّ إلى الصلاة حتى أجمع القرآن..»[٣١]، حسب ما جاءت به روايات

كثيرة.

لذا، فإنّ موضوع (مصحف عليّ) يدعو للتوقُّف والتأمل، فلماذا صار هذا المصحف محط أنظار العلماء والمحققين والمؤرخين؟ وفي ضوء الروايتين المتقدمتين فإنّ مصحف عليّ ليس نصّ القرآن فحسب، بل بالإضافة إلى ذلك فهو تفسير وتأويل له، وهو أيضاً يحتوي على مواضيع ومسائل جمّة تتعلق بتبيين الوحي وعلوم الكتاب العزيز. من هنا عنونّا هذه الفقرة من المقال بـ(تفسير القرآن).

قال ابن سيرين: «فبلغني أنّه كتبه على تنزيله، ولو أُصيب ذلك الكتاب لوجد فيه علم كثير»[٣٢]. ويقول محمد بن شهاب الزهري: «لو وُجد لكان أنفع وأكثر علماً»[٣٣]. وقال أبو عبد الله محمد بن جزي: «..ولو وُجد مصحفه لكان فيه علم كبير»[٣٤].

وليس امتلاؤه بالعلم وكونه أكثر فائدة وأنفع المصاحف إلاّ إذا كان شارحاً ومبيّناً لنصّ القرآن الكريم، ومحتوياً على علوم وأسرار قرآنية أُخر؛ إذ يدل القولان الأخيران بجلاء على أهميته، وحرص مثل هؤلاء العلماء وأسفهم لعدم وجوده بين أيديهم. ففي الحقيقة كان مصحفه عليه السلام مؤلفاً تفسيراً حافظاً وضابطاً لنصّ القرآن الكريم دون زيادة أو نقيصة، وهو (الوحي القرآني)، وجامعاً لتفسيره وتأويله و... الذي كان يمليها عليه رسول الله صلى الله عليه وآله فيكتبها بيده، وهذا هو (الوحي التفسيري والبياني).

وفي ضمن ردود الشيخ الصدوق رحمه الله وانتقاداته لآراء بعض علماء السنّة عندما يتعرضون لاعتقاد الشيعة في كيفيّة حفظ القرآن الكريم وتأكيدهم على عدم تحريفه رفضهم زيادة أو نقص الآيات الشريفة يذكر أنّ هناك حقائق نزلت على رسول الله صلى الله عليه وآله لم تكن من القرآن، وإنّما إرشادات الوحي أو بعض الأوامر الإلهية «بل نقول: إنّه قد نزل الوحي الذي ليس بقرآن، ما لو جُمع إلى القرآن لكان مبلغه مقدار سبعة عشر ألف آية...، ومثل هذا كثير، كلّه وحي ليس بقرآن، ولو كان قرآناً لكان مقروناً به وموصولاً إليه غير مفصول عنه، كما كان أمير المؤمنين عليه السلام جمعه»[٣٥].

وبعد أن يرفض معلم الأُمّة الشيخ المفيد رحمه الله نقص القرآن، ويبطل التحريف الخطر، يتعرض للإضافات الموجودة في مصحف عليّ: «وقد قال جماعة من أهل الإمامة إنّه لم ينقص من كلمة ولا من آية ولا من سورة، ولكن حُذف ما كان مثبتاً

في مصحف أمير المؤمنين عليه السلام من تأويله وتفسير معانيه على حقيقة تنزيله، وذلك كان ثابتاً منزلاً وإن لم يكن من جملة كلام الله تعالى الذي هو القرآن المعجز، وقد يسمى تأويل القرآن قرآناً، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا﴾ فسمّى تأويل القرآن قرآناً، وهذا ما ليس فيه بين أهل التفسير اختلاف»[٣٦].

وهكذا عندما يتعرض ابن شهرآشوب لأول تصانيف المسلمين ومخطوطاتهم يرى أنّ «مصحف الإمام عليّ عليه السلام هو أوّل تصنيف كتب لدى المسلمين»[٣٧].

وكتب الرجالي والفقيه الجليل السيد محسن الأعرجي الكاظمي تعليقاً على ذلك «قلت: كأنّه إنّما قد عدّ جمع القرآن المجيد في التصنيف؛ لأنّه أراد بالتصنيف مطلق التأليف، أو لأنّه عليه السلام لم يقتصر في ما جمع وجاءهم على التنزيل، بل ضمّ إليه البيان والتأويل، فكان أعظم مصنّف»[٣٨].

وقال الشهرستاني في حديث جميل بهذا الخصوص: «وقد قيل إنّه كان في مصحفه المتن والحواشي، وما يعترض من الكلامين المقصودين كان يكتبه على العرض والحواشي، ويروى أنّه لما فرغ عن جمعه أخرجه هو وغلامه قنبر إلى الناس وهم في المسجد يحملانه ولا يقلاّنه، وقيل إنّه كان حمل بعير، وقال لهم: هذا كتاب الله كما أنزله على محمد جمعته بين اللوحتين، فقالوا: ارفع مصحفك لا حاجة بنا إليه، فقال: والله لا ترونه بعد هذا أبداً، إنّما كان عليّ أن أُخبركم حين جمعته، فرجع إلى بيته قائلاً: ﴿يَٰرَبِّ إِنَّ قَوْمِى ٱتَّخَذُواْ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ مَهْجُورًا﴾ وتركهم على ما هم عليه، كما ترك هارون عليه السلام قوم أخيه موسى بعد إلقاء الحجة عليهم»[٣٩].

وعليه فإنّ حقيقة مصحف عليّ هو تفسير يحتوي على كل ما يحتاجه المسلمون من بيان وتوضيح لآيات الله البيّنات، الأمر الذي أيّده الكثير من العلماء والباحثين، واعتبروه أوّل أثر مخطوط في تاريخ الثقافة الإسلامية.

قال العلامة السيد عبد الحسين شرف الدين: «وأوّل شيء دوّنه أمير المؤمنين كتاب الله عزّ وجلّ، فإنّه عليه السلام بعد فراغه من تجهيز النبي صلى الله عليه وآله آلى على نفسه أن لا يرتدي إلاّ للصلاة حتى يجمع القرآن، فجمعه مرتباً على حسب النزول[٤٠]، وأشار إلى عامّه وخاصّه، ومطلقه ومقيدّه، ومحكمه ومتشابهه، وناسخه ومنسوخه، وعزائمه

ورخصه، وسننه وآدابه، ونبّه على أسباب النزول في آياته البيّنات، وأوضح ما عساه يشكل من بعض الجهات..»[٤١].

ثم إنّ العلماء والباحثين بعدما أكدوا على احتواء هذا المصحف على حقائق وعلوم كثيرة مضافة إلى نصّ القرآن الكريم عطفوا البحث إلى نكتة مهمة، والتي نعتقد بعدم وجود أصل لها مع كونها مشهورة بينهم، وهي أنّ مصحف عليّ هل كان مرتباً ومنظماً على أساس النزول أو لا؟

ويعكف العلماء والمحققون والباحثون في علوم القرآن للتنقيب في هذه المسألة، آخذين بعين الاعتبار ما جُمع من المصاحف، وكيف يعبرون عنها ويصطلحون عليها، عندما يأتون إلى مصحف عليّ وطريقة جمعه وتدوينه يقولون: إنّ مصحف عليّ رُتّب على أساس النزول، ولا خلاف ظاهر بين الذين تداولوه.

وذكر السيدالخوئي عند تعرضه لمزايا وخصوصيات مصحف عليّ: «إنّ وجود مصحف لأمير المؤمنين عليه السلام يغاير القرآن الموجود في ترتيب السور مما لا ينبغي الشك فيه، وتسالم العلماء الأعلام على وجوده أغنانا عن التكلّف لإثباته»[٤٢]. وإلى ذلك ذهب الشيخ معرفت أيضاً فقال عند حديثه عن خصوصيات هذا المصحف: «امتاز مصحفه عليه السلام أوّلاً بترتيبه الموضوع على ترتيب النزول، الأول فالأول في دقّة فائقة»[٤٣].

وقال الباحث القرآني الدكتور محمد راميار: «لا كلام في أنّ ترتيب مصحف عليّ مغاير لترتيب سور القرآن الكريم، ولا خلاف أيضاً في وجود إضافات أُخر في هذا المصحف، ولكن نحن نعلم أنّ هذه الزيادات ليست جزءاً من القرآن»[٤٤].

وقال المحقق السيد جعفر مرتضى العاملي بعد نقل الأخبار المفصلة عن مصحف عليّ: «ويتضح من النصوص الآنفة الذكر: أنّ مصحف عليّ عليه السلام يمتاز بما يلي:

١. إنّه كان مرتباً على حسب النزول.

٢. قُدّم فيه المنسوخ على الناسخ.

٣. إنّه كان قد كُتب فيه تأويل بعض الآيات بالتفصيل.

٤. إنّه كتب فيه تفسير بعض الآيات بالتفصيل على حقيقة تنزيله، أي كتب فيه التفاسير المنزلة تفسيراً من قبل الله سبحانه.

٥. فيه المحكم والمتشابه.

٦. لم يسقط منه حرف ألف ولا لام، ولم يزد فيه حرف ولم يسقط منه حرف.

٧. إنّ فيه أسماء أهل الحقّ والباطل.

٨. إنّه كان بإملاء رسول اللهﷺ وخطّ عليّعليه السلام.

٩. كان فيه فضائح القوم، أعني المهاجرين والأنصار من الشخصيات التي لم تتفاعل مع الإسلام كما يجب»[٤٥].

كانت هذه طبيعة الآراء والبحوث المعاصرة في تعاطيها مع موضوع مصحف عليّ، والتي تكاد أن تكون متفقة حول ذلك، وكنّا قد اعتمدنا في إيرادها هنا على أخبار التراث الموجودة في المصادر القديمة، وقد رأينا أنّ جميع هذه الأخبار تدلّ على أنّ مصحف عليّ كان مرتّباً على أساس النزول، وهنا يقال: طبعاً إنّ المنسوخ كان مقدماً الناسخ في هذا المصحف و...، وإن كان مثل هذا القول غير موجود في الروايات والمصادر القديمة. والذي نعتقده أنّ هذه التفاسير والتصورات لا أصل لها في تلك المصادر والروايات الشريفة، وأنّ ترتيب مصحف عليّ لم يكن على أساس النزول بأيّ شكل من الأشكال، وهو ما سأحاوله الآن، وأذكر له بعض الأدلة والمؤيدات على وجه الإجمال، وأترك تفصيله إلى مجال آخر.

ما هي النصوص التاريخية المؤسسة لفكرة مصحف الإمام علي؟

أوّل خبر توفر لدينا بخصوص مصحف عليّ في مصادر أهل السنّة، والذي أخذت عنه المصادر السنّية الأُخر، هو خبر ابن سعد، عن محمد بن سيرين، أنّه قال «نُبِّئت أنّ عليّاً أبطأ عن بيعة أبي بكر، فلقيه أبو بكر، فقال: أكرهتَ إمارتي؟ فقال: لا، ولكنني آليت بيمين أن لا أرتدي بردائي إلاّ للصلاة حتى أجمع القرآن، قال محمد بن سيرين: فزعموا أنّه كتبه على ترتيله. قال ابن عون: فسألت عكرمة عن ذلك [هل كان على أساس النزول؟] فلم يعرفه»[٤٦].

وجاء في مصدر آخر عن ابن سيرين أنّه قال: «قلت لعكرمة: ألّفوه كما أُنزل، الأول فالأول؟ فقال عكرمة: لو اجتمع الإنس والجنّ على أن يؤلّفوه ذلك التأليف ما استطاعوا»[٤٧].

وجاء ما نقله ابن سعد في هذا المصدر أيضاً، ولكن كان آخره مختلفاً عما

أوردناه عن طبقات ابن سعد نفسها، حيث وردت هناك عبارة: (فزعموا أنّه كتبه على ترتيله)، في حين يقول ابن سيرين هنا: «ألّفوه كما أُنزل، الأول فالأول؟ فقال عكرمة: لو اجتمع الإنس والجن على أن يؤلّفوه ذلك التأليف ما استطاعوا»[٤٨].

وكما قلنا فإنّ هذا الخبر هو الأصل والأساس في المصادر السنّية، والذي اعتمد عليه علماؤها في إبداء آرائهم في هذا الموضوع، وينبغي الالتفات إلى أنّ هذا الخبر لا يدل صراحة على ترتيب هذا المصحف في ضوء النزول، غاية الأمر أن ابن سيرين صرح بأنّهم زعموا أنّه كتبه على ترتيله، ولم يتسنَّ للباحثين إلى الآن معرفة من زعم ذلك. وما نقل عن عكرمة وغيره في نفي الترتيب النزولي لم يكن سوى اعتقاد وتصور، حيث لم يكن أحد من الرواة قد شاهد ذلك المصحف أو طالعه حتى يبدي نظره في ضوء ذلك، وهو الأمر الذي أورده العلاّمة مرتضى العسكري بعد أن تعرّض لأحاديث وروايات عديدة بهذا الشأن، فكتب: إنّ محتوى الروايات قد اتّفق بأنّ أحداً لم يرَ ما كتبه الإمام عليّ، فهي مجرد أقوال. وبناءً على هذا فإنّ ما يُنقل عن ذلك الكتاب من غير طريق المعصومعليه السلام فهو رجم بالغيب ولا أساس له[٤٩].

وعليه لا يمكن إثبات هذه الخصوصية لمصحف عليّ عبر الوثائق التأريخية، وحتى الروايات التي تحدثت عن ذلك لا يمكن الاعتماد عليها ولا الأخذ بها. من هنا كتب السيد مدرسي طباطبائي ما فحواه: يقال: إنّ مصحف عليّ كان مرتباً في ضوء النزول، فإنّهم وإن ذكروا روايات ونصوصاً متعددة من مصادر مختلفة تأييداً لذلك، إلاّ أنّها غير مقبولة[٥٠].

ونرى أنّ ما ذهب إليه السيد مدرسي كان دقيقاً، فإنّ الأخبار المتعلقة بترتيب السور وإن كان ينبغي تناولها في مجال آخر. ولكن ـ وبعد أن لاحظنا طبيعة الوثائق التأريخية وعدم إثباتها للمدعى ـ نريد الآن قراءة حال الروايات في ما يرجع لهذه القضية، فحسب تتبعنا نجد أنّ أقدم من نقل هذه المسألة ابن شهرآشوب في ما حكاه على الوجه التالي: «في أخبار أبي رافع: إنّ أبي قال في مرضه الذي توفّي فيه لعليّ: يا عليّ، هذا كتاب الله خذه إليك، فجعله عليّ في ثوب، فمضى إلى منزله، فلمّا قُبض النبيّصلى الله عليه وآله جلس عليّ فألّفه كما أنزل الله، وكان به عالماً»[٥١].

وجاء هذا المضمون في روايات أُخر، من قبيل: ما ورد عن سالم بن أبي سلمة، عن

الصادقعليه السلام ، أنّه قال: «..أخرجه عليّ إلى الناس حيث فرغ منه وكتبه، فقال لهم: هذا كتاب الله كما أنزل على محمد قد جمعته بين اللوحين، قالوا: هو ذا عندنا مصحف جامع فيه القرآن، لا حاجة لنا..»[٥٢].

وفي خبر آخر: «.. هذا كتاب الله قد ألّفته كما أمرني وأوصاني رسول اللهصلى الله عليه وآله كما أنزل...»[٥٣].

وهناك أخبار أُخر ورد فيها أيضاً تعبير (كما أُنزل) أو (كما أنزل الله).

والمهم الآن هو الإجابة عن السؤال التالي: ما معنى عبارة (كما أُنزل) و(كما أنزل الله)؟ هناك إجابتان يمكن طرحهما هنا:

١. نقول إنّ المراد هو أنّ عليّاًعليه السلام نظّم القرآن ورتّبه في ضوء النزول وتسلسل نزول الآيات القرآنية.

٢. إنّ عليّاًعليه السلام نظّم مصحفه بجمع كل ما نزل على صدر النبيّصلى الله عليه وآله من وحي إلهي، بحيث شمل الآيات القرآنية التي أُوحيت إليه وأعجزت البشر عن الإتيان بمثلها، وهو النصّ القرآني أو الوحي القرآني، والتفسير والتأويل لهذه الآيات النازلة التي كانت وحياً بيانياً، وذلك هو التفسير والوحي البياني.

وكنت قد انتبهت إلى هذا الأمر في السنوات الأخيرة عندما كنت أدرس تاريخ القرآن، وأبحث في موضوع جمعه وتدوينه، فما برحت حتى جمعت كل روايات هذا الموضوع، وتأملت فيها بدقة، حتى وصلت إلى حقيقة أنّ كل الأخبار التي تعرّضت له، لا تصرّح أبداً بمسألة الترتيب السابق ولا المتأخر آنذاك[٥٤].

علاوة على ذلك فإنّ الأخبار المتوفرة في مصادر أهل السنّة، وربما كانت قد جذّرت لهذه المسألة، مع كونها لم تصرّح بذلك، لم تبلغ درجة الاعتبار، وأمّا الأخبار التي تحدثت عن عدم بيعة الإمامعليه السلام لأبي بكر لاشتغال الإمام بجمع القرآن، وكون الإمام معذوراً عن البيعة؛ لأنّه كان عاكفاً على جمع القرآن الكريم، هي روايات تفوح منها رائحة الوضع والتلفيق، وربما أراد صنّاع هذا الحديث تبرير الوضع الذي حدث بعد وفاته النبيّصلى الله عليه وآله ، وإخفاء وتعليل غياب الإمام عن الساحة السياسية بهذا الأمر، ليتمكنوا من رسم الخارطة السياسية، وإضفاء الشرعية على كل ما قاموا به، وأول من تنبّه لهذه النكتة الفقيه الراحل البروجرديرحمه الله[٥٥].

وأمّا ما ذُكر في المصادر الشيعية، والتي أوردنا بعضها، فهي ليست خالية من الصراحة فحسب، بل توجد فيها قرائن تدل على ما ذهبنا إليه من خلال الروايتين المفصلتين في أول البحث، وهنا نورد بعض هذه القرائن:

١. محتوى الروايتين، وهو أنّ علياً دوّن القرآن الكريم مع تفسيره وتأويله بأمر رسول اللهﷺ والوحي الإلهي، وهذا ما نريد إثباته في حقيقة مصحف عليّعليه السلام.

٢. الرواية التي تضمّنت «هذا كتاب الله قد ألّفته كما أمرني وأوصاني رسول اللهﷺ كما أُنزل». ونقول هنا: ما هو الأمر وما هي الوصية التي أوصى بها النبيّﷺ؟ وأين قال النبيّﷺ: اكتبه وفق ترتيب النزول؟! في حين أنّنا شاهدنا نصوصاً كثيرة تدلّ على الأمر بتدوين القرآن مع تفسيره وتأويله.

٣. ما نقله جابر عن الإمام الباقرعليه السلام أنّه قال: «ما من أحد من الناس يقول إنّه جمع القرآن كله (كما أنزل الله) إلاّ كذّاب، وما جمعه وما حفظه كما أنزل الله إلاّ علي بن أبي طالب، والأئمة من بعده».

ألا يمكن وبحسب الواقع آنذاك أن يكون تدوين القرآن حسب نزوله مستنداً إلى بعض صحابة رسول الله الآخرين؟ ولاسيما أنّهم عاصروا زمن النزول، وتابعوا هبوط الوحي! لكن وفق معطيات الروايات المتقدمة وما يحكيه التاريخ الصحيح لم يكن أحد مثل عليّعليه السلام قد بلغ مرتبة رفيعة في جمع وتفسير وتأويل القرآن، ومعرفة علومه، والغوص في أسرار وبواطن آياته، حيث كان يستقي ذلك من النبيّ والوحي بصورة مباشرة.

٤. إنّ دلالة ذيل الرواية على أنّ هذا الجمع ليس بمقدور أحد سوى عليّ وأبنائه من بعده يدلّ على أنّ المراد من ذلك هو علم الأئمةعليهم السلام بتأويل القرآن وتفسيره، واطّلاعهم على أسرار آياته، ولباب علومه التي حواها مصحف عليّ عن الوحي الأقدس، وهو المصحف الذي لا زال محفوظاً لدى الأئمةعليهم السلام.

٥. ما ورد في ذيل رواية أبي رافع عندما قال: «وكان به عالماً». ومن الواضح أنّ الاطلاع على ترتيب النزول وتسلسل الوحي تأريخياً ليس أمراً يختص به عليّعليه السلام؛ لإمكان أن يقع ذلك لغيره، فلابدّ أن يكون المقصود شيئاً آخر، وليس ذلك إلاّ أن يكون عليّعليه السلام عالماً بـ(كما أنزل الله)، وهو الوحي البياني، ومطّلع على معاني

وأسرار الآيات الشريفة حسب ما أفادته الروايات السابقة، والتي دلت على أنّه كان بإملاء رسول الله وتدوين عليّ عليه السلام.

٦ـ ما أورده الشهرستاني، وجملة من الروايات الأُخر التي من جملتها رواية سالم ابن أبي سلمة، عن الإمام الصادق، التي تدل على أنّ السلطة والساسة آنذاك رفضوا مصحف عليّ الذي قال عنه: «هذا كتاب الله كما أنزل الله على محمد قد جمعته بين اللوحين..»، فلماذا رفضوه؟ وهل أنّ ما دعاهم لرفضه كونه مرتباً على أساس النزول ليكون ذلك معنى عبارة: (كما أنزل الله)؟! أو أنّ رفض الحكام والسياسيين الذين خططوا منذ وقت سابق لتأسيس وضع آخر للخلافة، وحرفها عن وضعها الطبيعي الذي كان رسول الله قد رسمه لها، وهم الذين يعلمون مكانة الإمام جيّداً ويعلمون أيّ شيء أرادوا؟ وبماذا تشبثوا؟ من هنا يتضح أنّ عبارة (كما أنزل الله على محمد) تعني العلوم الخفية في هذا المصحف، وتعني احتواءه على التفسير والتأويل، وبيان معاني هذا الكتاب العظيم لهذه الأُمّة، وتعني بيان أسرار كثيرة، وحلّ لعقد كثيرة، والكشف عن بعض الوجوه المقنّعة، تجد السلطة الجديدة حرجاً شديداً في تعريفها للأُمّة، الأمر الذي حدا بهؤلاء إلى منع تدوين الحديث ونشره[٥٦].

كانت هذه جملة من القرائن على الرأي المختار، ونترك الأخرى إلى مجال آخر، ولكن الذي نود التأكيد عليه هو أنّ مصحف عليّ كان مرتباً على أساس المصحف المتداول بين المسلمين على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله، حيث نعتقد أنّه جمع ودوّن على عهده صلى الله عليه وآله، ولذا يقول السيد المرتضى رحمه الله: «إنّ القرآن كان على عهد رسول الله مجموعاً مؤلفاً على ما هو عليه الآن»[٥٧].

ويبدو أنّ أوّل من تعرض لمسألة ترتيب مصحف عليّ في ضوء النزول القرآني من علماء الشيعة هو الشيخ المفيد عندما قال في ذلك: «وقد جمع أمير المؤمنين القرآن المنزل من أوله إلى آخره، وألّفه بحسب ما وجب من تأليف، فقدّم المكي على المدني، والمنسوخ على الناسخ، ووضع كل شيء منه في محله»[٥٨].

وقد أخذ هذا التصريح مداه في الوسط العلمائي الشيعي، وأصبح محطّ أنظارهم، لينتهي الأمر إلى إقرارهم بذلك، ولكن ما نعتقده غير ذلك تماماً، وإنّ كل ما فهموه وما استظهروه يبدو أنّه لا أصل ولا أساس له، وقد بيّنا وجه ذلك في ما تقدّم.

حفظ المصحف عند أئمة أهل البيت عليهم السلام

لاحظنا عبر الرواية المتقدمة أن الإمام عليه السلام بعدما عرض المصحف على القوم ولم يقبلوه، قال لهم: «والله لا ترونه بعد هذا أبداً»(٥٩).

وهذا التعبير ورد في المصادر الحديثيّة الشيعيّة أيضاً، ومن جملتها ما ورد في ذيل رواية سالم بن أبي سلمة: «أما والله لا ترونه بعد يومكم هذا أبداً»(٦٠).

وتفيد بعض الروايات الواردة أنّ المصحف محفوظ عند الأئمة؛ لأنّ الإمام علياً أخفاه عن القوم، ولم يظهره بعد تلك الواقعة لأحد، حتى ـ وبحسب قول العلامة العسكري ـ لا يصيبه ما أصاب مصاحف سائر الصحابة من الحرق، كما في رواية سالم بن أبي سلمة: «..حتى يقوم القائم، فإذا قام القائم قرأ كتاب الله على حدّه، وأخرج المصحف الذي كتبه عليّ..»(٦١).

وحسب هذه المصادر وغيرها فإنّ المصحف كان وما يزال محفوظاً عند الأئمة، وهو الآن عند الحجة المهدي عجل الله فرجه(٦٢).

والأمر الذي لا ننفيه هو بعض أوصاف ومزايا هذا المصحف التي جاءت في رواية أبي عمر الكشي، التي من جملتها التصريح بأنّه مشتمل على بعض الأسماء، ويحتوي على بعض الأسرار والحوادث، وهذا المصحف هو الذي كان عند الإمام الرضا عليه السلام(٦٣).

وفي ختام هذه المقالة لا بأس بالإشارة إلى إحدى القراءات التي تناولت مصحف علي أو تفسير القرآن كما عنونّاه في المقالة، فقد قال الدكتور حسين نصر في مقالة له بعنوان: «نشأة التصوف الإيراني وتطوره»، معتمداً في مقالته هذه على التفاسير الصوفية للقرآن الكريم: «لقد مثّلت هذه المرحلة ذروة النمو والازدهار للتفاسير الباطنية الصوفية الإيرانية للقرآن، وفي ضوء العقيدة الإسلامية أن علي بن أبي طالب أول أئمة الشيعة ورابع خلفاء أهل السنة هو رائد هذا اللون من التفسير، حيث إن ما يتطابق مع الروايات السنية والشيعية هو أن علي عليه السلام شرح القرآن شرحاً باطنياً، من هنا ذهب بعض مستشرقي الغرب خطأً أن هناك رواية أخرى عن نص القرآن لدى الشيعة، وهم بذلك يسعون جادين دون مساءلة أو تفحص لإلحاق النقص بالقرآن ويدّعون أن الشرح المذكور كان قرآناً، وأن الشيعة لا تقبل القرآن الذي كان متداولاً بين المسلمين، ويبدو أن شيئاً من ذلك كان اعتقاداً قديماً أشارت إليه بعض الوقائع

التأريخية المتعلقة بالتفسير المنسوب للإمام علي عليه السلام، ولكن مما يؤسف له أن هذا التفسير لا يزال مفقوداً إلى الآن»[٦٤].

ولا أدري إلى أية أحاديث وروايات يشير الدكتور نصر بقوله: إن هذا الأمر متطابقاً مع أحاديث السنة والشيعة؛ لأنني أجزم بعدم وجود رواية واحدة تشير إلى أن لعلي شرحاً باطنياً للقرآن الكريم، هذا أولاً، وثانياً: إن ما كتبه المستشرقون لا أساس له من الصحة حتى يستحق رداً أو نقداً، وما ذكره الدكتور نصر في آخر مقالته من أن لعلي شرحاً باطنياً للقرآن، واعتماده في ذلك على الوثائق التأريخية حيث يبدو منه قبولها أيضاً، لا صحة له، وثالثاً: إن الاعتقاد القديم الذي تناولته المصادر التأريخية هو خصوصيات ومزايا مصحف علي وموقف السلطة إزاءه وليس غير ذلك، ولا يعتقد أحد من الشيعة أكثر من ذلك، وما قاله المستشرقون لا أصل له، وحتماً سيبدو الدكتور حسين نصر متعجباً من كلام هؤلاء عندما يطالع المصادر الروائية والتأريخية الشيعية، وهو أهل لذلك.

الهوامش

(١) الجامع لأحكام القرآن ١: ٣٧. وللرواية تتمة، وهناك نكتة مهمة تناولتها كتب الحديث وتدوينه، سأُشير إليها في مجال آخر. راجع: تدوين الحديث عند الشيعة الإمامية: ١٣.

(٢) إحقاق الحق ٩: ٣١٧.

(٣) وكنت قد فصّلت هذا الموضوع سابقاً راجع: سلسلة مقالات في (تدوين الحديث)، مجلة علوم الحديث، العدد: ١ـ٩، الطبعة الفارسية؛ وكذا: تدوين الحديث عند الشيعة الإمامية: ١ـ١٣٥.

(٤) تقييد العلم: ٨٩.

(٥) كنز العمال ١٠: ٣٠٤، ح٢٩٥٢٣.

(٦) المصدر السابق؛ بحار الأنوار ٣: ١٥١؛ مستدرك الوسائل ١٧: ٢٨٨.

(٧) كنز العمال ١٠: ٢٦٢ ح٢٩٣٨٩.

(٨) تقييد العلم: ٩١.

(٩) المصدر السابق: ٩٠.

(١٠) ربيع الأنوار ٣: ٢٩٤؛ مسند الإمام عليّ عليه السلام ١: ٨٥ و٢: ١٤٢.

(١١) من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٠٢؛ وسائل الشيعة ٢٧: ٩١.

(١٢) نور الحقيقة: ١٠٨.

(١٣) نهج البلاغة، تحقيق صبحي الصالح: ٥٣٠، الرقم ٣١٥.

(١٤) كان يدوّن في آخر بعض الرسائل كاتبها، فكان عليّ عليه السلام يدوّن اسمه في آخر الرسائل التي يكتبها بأمر النبيّ بعبارة: (وكتب علي بن أبي طالب) انظر: مكاتيب الرسول ٣: ٤٦٤؛ أو (وكتب عليّ) انظر: المصدر السابق: ٧٠ و٤٥٨.

(١٥) المصدر السابق ١: ٤٠٣.

(١٦) الفوائد الطوسية: ٢٤٣؛ وراجع أيضاً: الأمالي للطوسي ٢: ٥٦، ط. النجف؛ علل الشرائع: ٢٠٨؛ الإمامة والتبصرة: ١٨٣؛ مكاتيب الرسول ١: ٤٠٣ـ٤٠٤؛ وعن مصادر مختلفة أخر.

(١٧) سنن النسائي ٣: ١٧؛ سنن ابن ماجه ٤: ٢٠٦ ح٣٧٠٨؛ مكاتيب الرسول ١: ٤٠٥، وجاء هذا الحديث على اختلاف المصادر التي ورد فيها متحّد المعنى مع تفاوت يسير في ألفاظه، فمثلاً وردت كلمة (لي) في آخره في كتاب مكاتيب الرسول؛ كفاية الطالب: ١٩٩. ونقل الكنجي الشافعي الحديث بهذه الصورة: «كنت أدخل على رسول الله صلى الله عليه وآله ليلاً ونهاراً، فكنتُ إذا سألته أجابني، وإن سكت

ابتدأني..»، ملحقات إحقاق الحق ٥١١:٦؛ السنن الكبرى ٣٥١:٢ وغيرهما من المصادر الأُخر، ونقل البيهقي «كانت لي ساعة من السحر أدخل فيها على رسول الله صلى الله عليه وآله...»، مكاتيب الرسول ٤٠٥:١. وفي مصادر كثيرة، وكما أشرنا إلى أنّ ألفاظ الحديث فيها تفاوت يسير، وغالباً ما يكون المعنى والمحتوى واحداً.

(١٨) سنن النسائي ١٧:١٢؛ السنن الكبرى ٣٥١:٢؛ ملحقات إحقاق الحق ٥١٢:٦، وذكر الكثير من المصادر؛ معالم المدرستين ٣٠٥:٢؛ مكاتيب الرسول ٤٠٩:١.

(١٩) تقييد العلم: ٧١؛ المحدث الفاضل: ٦٠١؛ محاسن الاصطلاح: ٣٦٦.

(٢٠) الإمامة والتبصرة من الحيرة: ١٧٤؛ بصائر الدرجات: ١٦٣.

(٢١) أنساب الأشراف ٩٩:٢؛ غرر الحكم: ٥٦٣:٢.

(٢٢) أنساب الأشراف ٩٩:٢؛ حلية الأولياء ٦٧:١؛ تاريخ مدينة دمشق ٣٩٧:٤٢؛ شواهد التنـزيل ٤٣:١.

(٢٣) شواهد التنـزيل ٤٣:١.

(٢٤) كتاب سليم بن قيس ٥٨١:٢؛ الاحتجاج ٢٠٧:١.

(٢٥) الخصال: ٥٧٨.

(٢٦) المناقب ٤٣:٢؛ ينابيع المودة ٢٠٩:٣.

(٢٧) وكنت قد تناولت هذا الموضوع في مناسبة أخرى بشيء من التفصيل والإطناب معتمداً في ذلك على قوله تعالى: ﴿**ويقول الذين كفروا لست مرسلاً قل كفى بالله شهيداً بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب**﴾ (الرعد: ٤٣)، وكذا القول المشهور: «علي مع القرآن والقرآن مع علي لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض»، المعجم الصغير: ٢٥٥:١ و...، وأقوال بعض صحابة النبي صلى الله عليه وآله، يدل كل ذلك على أن علياً كان أعلم الصحابة وأدراهم بعلوم القرآن الكريم وأسراره دون منازل أو نظير، وأحسن ما نقل في ذلك هو قول ابن عباس الصحابي الجليل والمفسر لكتاب الله العزيز: «... فقمت وقد وعيت كل ما قال، ثم تفكرت فإذا علمي بالقرآن في علم علي عليه السلام كالقرارة في المثعنجر» النهاية: ٢١٢:١؛ سفينة البحار ٢: ٤١٤؛ قاموس الرجال: ٤٤٨:٦؛ مقالة طويلة بعنوان: «علي قدوة المفسرين»، مجلة آيينه پژوهش، العدد ٦٦، آفاق التفسير: ٧٠ ـ ١٢٠.

(٢٨) شواهد التنـزيل ٢٨٤:١؛ ترجمة الإمام علي من تاريخ دمشق: ٤٦٧:٢، الكافي: ٦٤:١؛ الخصال: ٢٥٧؛ كمال الدين: ٢٨٤؛ تفسير العيّاشي ١٤:١؛ تحف العقول: ١٩٦؛ كتاب سليم بن قيس ٦٢٤:٢، وما نقلناه كان من شواهد التنـزيل، وهكذا في المصادر الأخرى مع اختلاف يسير.

(٢٩) الأمالي للطوسي: ٥٢٣، ح١١٥٨؛ بشارة المصطفى: ٢١٩.

(٣٠) الفهرست: ٣٠.

(٣١) طبقات ابن سعد ٢: ٣٣٨، وجاء معنى هذه الرواية في مصادر كثيرة: الكافي ٨: ١٨؛ الفهرست: ٣٠؛ حلية الأولياء ١: ٦٧؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١: ٧؛ معرفة القرّاء للذهبي ١: ٢٨.

(٣٢) الاستيعاب ٢: ٢٥٣ (في حاشية الإصابة)؛ الصواعق المحرقة: ١٢٨؛ حقائق هامة حول القرآن الكريم: ١٥٨؛ تأسيس الشيعة: ١٣٧؛ الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: أحمد زمري: ١٥٥؛ ونقل في جامع بيان العلم وفضله ٢: ١٩٣: إن الوحي كان ينـزل على رسول اللهﷺ ويخبره جبريلعليه السلام بالسنة التي تفسر ذلك، وكان هذا القول محل عناية بعض التابعين.

(٣٣) فواتح الرحموت (بهامش المستصفى) ٢: ١٢.

(٣٤) التسهيل لعلوم التنـزيل ١: ٦.

(٣٥) رسالة الاعتقادات (المطبوعة ضمن مصنفات الشيخ المفيد ٥: ٨٦، وسنرجع إلى حديث الشيخ الصدوق مرّة أخرى).

(٣٦) أوائل المقالات (المطبوع ضمن مصنفات الشيخ المفيد): ٨١.

(٣٧) معالم العلماء (تحقيق السيد صادق بحر العلوم، طبعة عباس إقبال) ٢: ١.

(٣٨) عدّة الرجال ١: ٩٢.

(٣٩) مفاتيح الأسرار ومصابيح الأبرار ١: ١٢٠، وانظر: كتاب سليم بن قيس ٢: ٥٨١؛ بحار الأنوار: ٢٨: ٢٦٦ (طبعة دار التعارف ١: ١٧٢).

(٤٠) وسنذكر لاحقاً أن ما استظهره البعض من النصوص من أن تدوين مصحف علي على ضوء النـزول ضعيف حسب ما وصلنا إليه من التحقيق.

(٤١) المراجعات (تحقيق حسين راضي): ٤١١.

(٤٢) البيان في تفسير القرآن: ٢٢٣.

(٤٣) التمهيد ١: ٢٩٢.

(٤٤) تاريخ قرآن: ٣٧٩.

(٤٥) حقائق هامة حول القرآن الكريم: ١٦٠-١٦١، ويذكر أن دراسة السيد جعفر مرتضى العاملي بلحاظ جمع النصوص جديرة بالعناية والتأمل، ولكن رأيه في «هكذا أنزلت» ونحوها لم يكن على النحو الذي ذهبنا إليه، ولم يلتفت لما ذكرناه، وبالجملة فبحثه جدير بالقراءة.

(٤٦) طبقات ابن سعد، ٢:٣٣٨، طبعة دار صادر.

(٤٧) فضائل القرآن، لمحمد بن الضريس: ٣٥.

(٤٨) المصدر السابق: ٣٦.

(٤٩) القرآن الكريم وروايات المدرستين ٢:٤٠٣.

(٥٠) ميراث مكتوب شيعة: ٢٠.

(٥١) مناقب آل أبي طالب ٢:٥٠.

(٥٢) إثبات الوصية: ١٥٤؛ بحار الأنوار ٢٨:١٩٥.

(٥٣) بصائر الدرجات: ١٩٣؛ الكافي (الأصول) ٢:٦٣٣؛ بحار الأنوار ٨٩:٨٨.

(٥٤) وفي تلك الأيام طرحت هذه المسألة في مقالة وكتبت: لم أشاهد وفي حدود اطلاعي البسيط أحداً من المحققين في المجال القرآني نبّه على هذه النكتة (آفاق التفسير: ١٠٣)، وأنا اليوم مسرور جداً حيث أصبح لهذا الموضوع صداه، وصار له رواج بين الباحثين في علوم القرآن، فكتبوا بين مؤيد وناقد مقالات وكتباً عديدة.

(٥٥) نهاية الأصول: ٤٨٤؛ آفاق التفسير: ١٠٢.

(٥٦) وقد ذكرت قرائن أخرى مع شيء من التفصيل.

(٥٧) مجمع البيان ١:١٥، نقلاً عن المسائل الطرابلسيات.

(٥٨) المسائل السروية: ٧٩ [مصنفات الشيخ المفيد: ج٧]؛ أوائل المقالات: ٨٠، المصنفات: ج٨.

(٥٩) مفاتيح الأسرار ومصابيح الأبرار ١:١٢٠.

(٦٠) بصائر الدرجات: ١٩٣.

(٦١) القرآن الكريم وروايات المدرستين ٢:٤٠٨.

(٦٢) بصائر الدرجات: ١٩٣؛ الكافي (الأصول) ١٢:٦٣٣.

(٦٣) اختيار معرفة الرجال: ٥٨٩، وراجع: المحجة البيضاء ٢:٢٦٤.

(٦٤) ميراث التصوف ١:٣٧،٣٦.

أسلوب المجاز في بلاغة الخطاب القرآني

مبادئ، أفكار، ونظريات

د. حسين شريف عسكري (*)

المقدمة

يدور موضوع هذا البحث حول مَعْلَم بارز من مَعالِم البلاغة القرآنية، وركن مهم من أركان علم البيان ألا وهو «المجاز في القرآن الكريم»، والنصوص المجازية بحدٍّ ذاتها تعتبر من الموضوعات المثيرة في كل لغة، وخاصة في اللغة العربية التي نزل بها القرآن الكريم.

والقرآن الكريم، فضلاً عن كونه الرسالة الربانية لهداية البشر وإنقاذهم من الضلال إلى الهدى، ومن الظلام إلى النور؛ فهو معجزة الرسول ﷺ الخالدة، الذي تحدى به فصحاءَ وبُلَغاءَ العرب أن يأتوا بمثله فصاحةً وبلاغةً، و نظماً وتركيباً وترتيباً، ومضموناً، حيث تضمَّن مفاهيم وأفكاراً راقية لا يمكن أن تخطر على بال أيّ إنسان في ذلك الوقت مهما بلغ من النضج العقلي والفكري والمعرفي، بل تحداهم أن يأتوا بعشر سور من مثله، أو حتى بسورة واحدة؛ فعجزوا جميعاً عن مجاراته؛ فصدق قوله تعالى: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ [الإسراء: ٨٨].

والقرآن الكريم يُعَدُّ أعظم وأهم مصدر لدراسةِ جميع علوم وفنون اللغة العربية، وخاصة علم البلاغة والفصاحة، بل هو الأساس لنشأتها وظهورها.

وقد غدا حكماً وميزاناً في الدراسات الأدبية والبلاغية واللغوية والنقدية

(*) أستاذ جامعي، عضو الهيئة العلمية في كلية أصول الدين.

وغيرها، وذلك لما امتاز به من سمو المعنى، وبلاغة التعبير، وروعة التصوير، وجمال الأسلوب، وفصاحة البيان، ويحتل المجاز المكانة المتقدمة في تلك الفنون، وله الصدارة في أساليب فن القول والبيان.

وقد ذهب ابن رشيق (ت ٤٥٦هـ) إلى اعتبار «المجاز» هو علم البيان بأجمعه، وأنه أولى بالاستعمال من الحقيقة في باب الفصاحة والبلاغة(١).

وللمجاز بنوعيه اللغوي والعقلي الأثر البالغ في الابتكار والإبداع والانتقال إلى المعاني الجديدة، فهو خير أسلوب لإيجاد المعاني الرائعة التي تؤدي بدورها إلى توسيع آفاق فن القول والبيان و إلى تجديد اللغة باستمرار.

وأثناء دراستي لأساليب البيان جذب اهتمامي موضوع «المجاز»، وخاصة في النصوص القرآنية، فهناك آيات في القرآن الكريم تثبت في ظاهرها الصفات الحسيّة لله ـ عزَّ وجل ـ، مثل: قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ﴾ [الإسراء:١]، و قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡ﴾ [الفتح: ١٠]، وقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]، وقوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا﴾ [الفجر: ٢٢] و آيات أخرى تبدو مناقضة لتصورات العقل ان هي حملت على ظاهرها، وذلك مثلا في «إثبات الفعل لما لا يثبت له فعل» كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتۡ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتۡهُمۡ إِيمَٰنٗا﴾ [الأنفال: ٢]، وقوله تعالى: ﴿تُؤۡتِيٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينِۭ بِإِذۡنِ رَبِّهَا﴾ [إبراهيم: ٢٥]، وأمثال ذلك كثيرٌ في القرآن الكريم، مما دفعني إلى الاهتمام بهذا الموضوع واختياره موضوعاً للبحث والدراسة في هذا المجال.

ولا شك أن الباحث قد يلاقي بعض الصعوبات أثناء البحث في أساليب المجاز القرآني، وذلك لأن مادة هذا البحث كثيراً ما نجدها مشتركة ومشتبكة مع علوم كثيرة منها: البلاغة، والتفسير، وأصول الفقه، والفرق والمذاهب، وغيرها...، فجميعها تُعنى بتفسير الظواهر اللغوية من حيث المبنى والمعنى، وهذا ما يزيد من صعوبة البحث في هذا الموضوع، مما يستلزم (أحياناً) مراجعة جميع أنواع تلك المصادر، والتوسع في المطالعة، والدقة في انتخاب ما يناسب متطلبات هذا البحث.

ومن هنا فإن هذا الموضوع؛ بسبب أهميته وحساسيته في الدراسات الأدبية والبلاغية، وخاصة في أساليب البيان القرآني، أصبح مورد اهتمام العلماء على اختلاف مجالاتهم العلمية منذ العصور الأولى لنزول القرآن وحتى يومنا هذا.

أولاً: المجاز ولغة الخطاب القرآني

لقد بات واضحاً أن عرب الجاهلية قد عرفوا الكثير من الأساليب البلاغية وصورها، وأن منهم من بدأ بذوقه وحاسته النقدية يقضي بين الشعراء، ويميز بين محاسن الشعر وعيوبه على أساس مقاييس بلاغية تتصل باختيار الألفاظ والمعاني والصور الشعرية، كما تتصل بالإيجاز والتعقيد والمطابقة بين الكلام ومقتضاه، وما إلى ذلك من الملاحظات البلاغية لفن القول.

واذا انتقلنا من العصر الجاهلي إلى عصر صدر الاسلام رأينا أن الملاحظات البلاغية أخذت تزداد فيه نمواً بفعل الإسلام، الذي أدى إلى تحضر العرب، وخروجهم من عزلتهم فى الجزيرة إلى الاقطار والمدن المفتوحة، واستقرار الكثيرين منهم فيها، واحتكاكهم عقلياً بحضاراتها، وكل هذا أعان على رقي العقلية العربية وانفتاحها واتساع آفاقها.

والذي لاريب فيه أن الإسلام كان عاملاً قوياً في تطور اللغة عن طريق استخدام المجاز الذي وسّع الفكر العربي ونوّع مجالاته على أساس أنه الصلة بين الألفاظ والمعاني[٢]، مما أدّى إلى ظهور ألفاظ جديدة استعملت للدلالة على ما استحدث في المجتمع العربي الجديد مما لم يكن فيه قبل الإسلام، فكان ذلك وسيلة التوسع اللغوي، وقد استعملت كثير من الألفاظ استعمالاً مجازياً، أي بتحميلها معاني جديدة لم تكن تدل عليها بأصل الوضع اللغوي، وذلك كالمؤمن والمسلم والكافر والمنافق والفاسق.

ثم كان القرآن الكريم ـ معجزة الرسول ﷺ الخالدة ـ أساساً لدراسة كثير من علوم العربية: لغةً ونحواً وبلاغةً ونقداً، فقد سُحر العرب بجمال القرآن وجلالته، وبهروا بروعته وحسن بيانه، ووقفوا عند جزئياته البلاغية، واستعذبوا نوادر استعمالاته في فن القول، وقد تحدى القرآن العرب بأن يأتوا بمثل هذا القرآن أو بعشرِ سور أو بسورة واحدة فعجزوا.

ثم إن القرآن هو أكبر وأعظم وأهم مصدر لدراسة اللغة العربية في جميع فنونها، وخاصة في البلاغة والفصاحة، وقد اندفع المسلمون والعلماء منذ البداية إلى دراسة القرآن من زوايا مختلفه لمحاولة فهم لغة خطابه وكشف أسرار إعجازه، وقد

أدى هذا الاتجاه بدوره في العصور الأولى إلى ظهور العديد من الكتب التي تبحث في معاني القرآن ومشكله ومجازه ونظمه وإعجازه.

وقد «عمد القرآن - في إفادة معانيه، وإشادة مبانيه - إلى أنواع الاستعارة والكناية والمجاز في نطاق واسع، أبدع فيها وأجاد إجادة البصير المبدع، وأفاد إفادة الخبير المضطلع، في إحاطة بالغة لم يعهد لها نظير، ولم يخلفه أبداً بديل»(٣).

ومن هنا فإنّ هناك ضرورة في تتبع مفهوم المجاز في ضوء ما قدمه العلماء والدّارسون في هذا المجال عبر المراحل الزمنية المختلفة، وذلك للتعرف أكثر على حقيقة المجاز في لغة الخطاب القرآنى، هذه اللغة التي تميزت عن اللغة العربية التي كانت سائدة آنذاك بكل خصائصها ونظمها وفنونها في الفصاحة والبلاغة، ولا سيما في أسلوب المجاز القرآني.

وقد أشار أحد المعنيين بالدراسات القرآنية إلى مميزات لغة الخطاب القرآني بشكل عام، وقال: يمتاز القرآن على سائر الكلام بدقته الفائقة في تعابيره، واضعاً كل شيء موضعه اللائق به، مراعياً كل مناسبة - لفظية كانت أو معنوية - في أناقة تامّة، لم تفته نكتة إلاّ سجلها، ولم تفلت منه مزيّة إلاّ قيّدها، في رصف بديع ونضد جميل، جامعاً بين عذوبة اللفظ وفخامة المعنى، ملائماً أجراس كلماته مع نوعية المراد، متماسك الأجزاء، متلاحم الأشلاء، كأنما أُفرغت إفراغة واحدة، وسبكت في قالب فذّ رصين، بحيث لو انتزعت لفظة من موضعها، أو غيّرت إلى غير محلّها، أو أبدلت بغيرها، لأخَلّ بمقصود الكلام، واضطرب النظم واختلَّ المرام»(٤).

ثانياً - البعد التاريخي لمفهوم المجاز القرآني

إن مفهوم المجاز - سواء في الدراسات اللغوية أو القرآنية - مَرَّ بمراحل متعددة، وذلك منذ نشأته وظهوره على شكل إشارات عابرة في أبحاث السابقين حتى تمكن العلماء فيما بعد من تحديد معالمه وبيان أقسامه وأجزائه بدقة في دراساتهم المنهجية، ولأجل الإحاطة بحقيقة الموضوع سنقوم بدراسة وتتبع مفهوم المجاز القرآني وفقاً لما يلي:

١ ـ المفهوم اللغوي للمجاز عند الرواد الأوائل

سبق أن أشرنا إلى أن القرآن الكريم كان أساساً لنشأة وظهور كثير من علوم اللغة العربية وفنونها.

فقد عُنيَ به المفسّرون واللغويّون والباحثون والمفكرون، تلاوةً وتجويداً وحفظاً وبحثاً ودرساً وتفسيراً، وكانت حصيلة هذه الخدمات الجليلة لهذه المعجزة الخالدة هذه المكتبة القرآنية الضخمة، والموسوعة القيمة في شتّى العلوم، في لغته وإعرابه وتفسيره وتجويده وأسباب نزوله وتاريخه، وخاصةً في تصويره الفنّي وبلاغته وفصاحته وإعجازه.

وقد غدا القرآن حكماً وميزاناً فى جميع الدراسات الأدبية والبلاغية واللغوية والنقدية؛ وذلك لما امتاز به من سمّو المعنى وبلاغة التعبير وروعة التصوير، وجمال الأسلوب وفصاحة البيان، وقد تنوعت فيه طرائق التعابير البلاغية.

ومنذ عهد مبكر لنزول القرآن توجه المسلمون لفهم القرآن وكشف خبايا هذا الكتاب وكنوزه، ودراسة مختلف قضاياه الفنية.

وكان النبيﷺ والأئمة عليهم السلام والصفوة من الصحابه والتابعين يُعَبِّدُون الطريق بين يدي المتعلمين والباحثين والمصنفين، حتى اتسع مجال التفسير، وتعدد منهج التأويل، وكثر طلاب العلم، وأخذ كل بمبادرة التحصيل وتوضح السبيل وانتشرت الثقافات»[٥].

وكان وراء هؤلاء جهابذة اللغة، وفحول العربية، يحققون ويتتبّعون، غير عابئين بثقل الأمانة وفداحة الأمر، مشمرين السواعد لا يعرفون ليناً ولا هوادة، متناثرين حلقات وجماعات وأفراداً، يسددون الخطى، ويباركون السعي، فبين مستشهد بالموروث المثلي عند العرب، وبين منظّر بالشعر الجاهلي، وبين مقتنص للشوارد والأوابد من كلمات القوم وحكمهم، وبين متنقل في الحواضر والبوادي القصبات ومساقط المياه، يسأل ويدون، ويصنف ويستجمع، ويقارن ويقعّد، كل ذلك بهدف واحد هو الاعتداد بالقرآن وتراثيته، فضلاً عن قدسيته وعظمته، وكونه كتاب هداية وتشريع، ودستور السماء في الأرض إلى يوم يبعثون[٦].

وكانت هذه الحالة سائدة حتى بداية القرن الثاني من الهجرة النبويّة المباركة،

ومنذ بداية القرن الثاني إلى أن أطلّ القرن الثالث الهجري ظهرت حركة علمية متميزة من قبل علماء المسلمين لدراسة القرآن من الناحية اللغوية والتفسيرية؛ فكانت دراساتهم وجهودهم العلمية منصبة في الغالب حول لغة القرآن، ومعاني مفرداته، وسيرورة ألفاظه، وكانت دائرة هذا الجهد اللغوي، متشعبة في بدايات مسيرتها التصنيفية، وإن كانت متحدة في مظاهرها الدلالية، فالأسماء مختلفة والإنجازات متقاربة، حتى كأن العطاء واحد في جوهره، وإن تعددت عناوينه التي استقطبت الصيغ الآتية: «معاني القرآن» و«مجاز القرآن» و«غريب القرآن».

«وهذه الكتب على وفرتها تتحدث عن مسار اللفظ القرآني ودلالته لغةً، وتبادره مفهوماً عربياً خالصاً، فكان ذلك معنى مجاز القرآن وغريبه ومعانيه في سيرورة مؤدى الألفاظ في حنايا الذهن العربي، دون إرادة الاستعمال البلاغي، ودون التأكيد على «المجاز» أو «المعاني» في الصيغة الاصطلاحية، أو الحدود المرسومة لدى علماء المعاني والبيان. لقد امتازت هذه الحقبة بالتدوين المنظّم لغريب القرآن وشوارده، وأثرت فيما بعد بالحركة التأليفية المتفتحة في اللغة والمجاز القرآني بمئات المصنفات القيمة، ولكن بالمعنى المشار إليه آنفاً، دون المعنى البياني»[٧].

وقد ذكر ابن النديم في كتابه الفهرست أكثر من عشرين عالماً ممن توفروا على دراسة معاني القرآن، من أمثال: أبي جعفر الرؤاسي، والكسائي، ويونس بن حبيب النحوي، والفراء، والمبرّد، ومؤرج السدوسي، وثعلب، والأخفش الأوسط سعيد بن مسعدة، والمفضل بن سلمة الكوفي، وابن كيسان، وابن الأنباري، والزجاج، وخلف النحوي، ...[٨].

وجميع هذه الكتب لا علاقة لها بعلم المعاني، وإنما تبحث عن المعنى اللغوي.

كما ذكر ابن النديم أيضاً أسماء من ألفوا في «غريب القرآن»، وكانت في الغالب على نهج «معاني القرآن» شكلاً وقالباً.

وقد نجد أحياناً من بين هذه المصنفات من يسمي كتابه «معاني القرآن» ويسميه «غريب القرآن» أيضاً، ويبدو أنّه لا فرق عندهم بين هذين الاسمين كما نلاحظ ذلك في كتاب الفهرست لابن النديم.

وممّن ألفوا في «غريب القرآن»: عبد الله بن مسلم بن قتيبة، وأبو فيد مؤرج

السدوسي، ومحمد بن سلاّم الجمحي، وأبو عبد الرحمن اليزيدي، وأبو زيد البلخي، وأبو جعفر بن رستم الطبري، وأبو عبيد القاسم بن سلام، ومحمد بن عزيز السجستاني، وأبو الحسن العروضي، ومحمد بن دينار الأحول»[٩].

ويذكر أن أبان بن تغلب الكوفي (ت١٤١هـ) قد ألف كتاباً سمّاه «الغريب في القرآن»، وقد ذكر شواهده من الشعر، وهو من الأوائل الذين كتبوا في هذا الموضوع[١٠].

فأما في «مجاز القرآن» فإنّ أول كتاب يصلنا بعنوان «مجاز القرآن» هو لأبي عبيدة معمر بن المثنى (ت٢٠٧ أو ٢٠٩هـ)[١١].

ولما كانت الدراسة البلاغية متداخلة مع الدراسة اللغوية في تراثنا القديم فقد اعتبروا أن أبا عبيدة في كتابه «مجاز القرآن» لم يفعل أكثر من أنه سلك مسلك سابقيه من اللغويّين من ربط النحو بالأساليب والتراكيب»[١٢].

وهذا ما يؤكده أكثر الباحثين فى هذا المجال فنجد المراغي في كتابه «تاريخ علوم البلاغة العربية» يقول: «إن النحو بالمعنى الذي عناه المتقدمون هو الذي عنى مثله أبو عبيدة معمر بن المثنى بالمجاز عندما سمّى كتابه «المجاز في القرآن»، وهو طريق العرب في التعبير عن مقاصدهم وأغراضهم وبيان ما قد يطرأ على الجملة العربية من تقديم أو تأخير أو حذف ونحو ذلك»[١٣].

ومعنى ذلك أن مفهوم المجاز عند أبي عبيدة يتسع ليشمل كل ما يندرج تحت دراسة الأساليب.

ويؤكد ذلك ما يحكيه هو نفسه عن سبب تأليف كتابه من أنّ كاتباً للفضل بن ربيع سأله عن قوله تعالى: ﴿طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ﴾ [الصافات:٦٥]، وقال: إنما يقع الوعد والإيعاد بما عرف مثله وهذا لم يُعرَف، فقلت: انّما كلّم الله تعالى العرب على قدر كلامهم، أسمعت قول أمرىء القيس:

أيقتلني والمشرفي مضاجعي ومسنونةٌ زرقٌ كأنياب أغوالِ؟

وهم لم يروا الغول قط، ولكنهم لما كان أمر الغول يهولهم أوعدوا به، فاستحسن الفضل ذلك...، واعتقدتُ من ذلك اليوم أن أضع كتاباً في القرآن في مثل هذا وأشباهه، ويحتاج إليه من علمه، فلما رجعت إلى البصرة عملت كتابي الذي

سميته المجاز»[١٤].

ومن هنا يتضح لنا ان أبا عبيدة يرد المثال القرآني الذي سُئل عنه إلى طريقة العرب التي نزل القرآن عليها.

ومنهجه في الكتاب كله يقوم على ذلك، بمعنى أنه يحاول شرح التركيب، ثم يستشهد على صحته بأبيات من الشعر أو العبارات القرآنية.

ويعدّ هذا المسلك من جانب أبي عبيدة استمراراً للتقليد الذي رفع شعاره ابن عباس: «إذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشعر؛ فإن الشعر ديوان العرب»[١٥].

ومما تقدم يمكن القول: إن كتاب «مجاز القرآن» لأبي عبيدة هو كتاب لغة وتفسير مفردات، لا كتاب بلاغة وبيان. ومما يؤكد ذلك، إضافة لما سبق، أنّه قد يسمى «غريب القرآن، باعتبار ترادف الغريب والمجاز عندهم، كترادف الغريب والمعاني، وقد نصّ على تسميته بهذا الاسم «غريب القرآن» ابن النديم.[١٦]

وممّن أكدّ ذلك أيضاً ابن خير الإشبيلي في كتابه الفهرست، حيث قال: «وأول كتاب جمع في غريب القرآن ومعانيه كتاب أبي عبيدة معمر بن المثنى، وهو كتاب المجاز»[١٧].

وقد أيّد هذا الاتجاه أيضاً الزبيدي بقوله: «سألت أبا حاتم عن غريب القرآن لأبي عبيدة الذي يقال له: المجاز»[١٨].

ومن هنا نجد فؤاد سزكين، محقق كتاب «مجاز القرآن» لأبي عبيدة، يقول: «ومهما كان من أمر فإن أبا عبيدة يستعمل في تفسيره للآيات هذه الكلمات: «مجاز كذا» و«تفسير كذا» و«معناه كذا» و«غريبه» و«تأويله» على أن معانيها واحدة أو تكاد، ومعنى هذا أن كلمة «المجاز» عنده عبارة عن الطريق التي يسلكها القرآن في تعبيراته، وهذا المعنى أعم بطبيعة الحال من المعنى الذي حدده علماء البلاغة لكلمة المجاز»[١٩].

وقد أكدّ هذا المذهب أبو عبيدة نفسه عند ذكره لمسوغات تحرير كتابه «مجاز القرآن» بقوله: «وفي القرآن ما في الكلام العربي من وجوه الإعراب، ومن الغريب والمعاني».[٢٠]

وتأكيداً لما سبق يمكن لنا «ان نقرر أن كلمة «مجاز» إنما هي تسمية لغوية تعني التفسير، فالمعرفة بأساليب العرب، ودلالات ألفاظها، ومعاني أشعارها، وأوزان ألفاظها، ووجوه إعرابها، وطريق قراءاتها، كل ذلك سبيل موصلة إلى المعنى، فمجاز القرآن يقصد أبو عبيدة به «المعبر» إلى فهمه، فالتسمية لغوية، وليست اصطلاحية»[٢١].

ومهما يكن من أمر فقد عالج أبو عبيدة في «مجاز القرآن» كيفية التوصل إلى فهم المعاني القرآنية باحتذاء أساليب العرب في كلامهم وسننهم في وسائل الإبانة عن المعاني، ولم يعنِ بالمجاز ما هو قسيم للحقيقة، وإنما عنى بمجاز الآية: ما يعبر به عن الآية[٢٢].

أما أبو زكريا الفراء (ت ٢٠٧هـ) وهو من الروّاد الأوائل، الذي بحث في هذا المجال، وهو معاصر لأبي عبيدة، فقد أشار إلى مفهوم المجاز بأسلوب أكثر دقة من أبي عبيدة، وذلك في كتابه «معاني القرآن»، وهو، وإن «لم يستعمل» كلمة «مجاز» التي جعلها أبو عبيدة عنواناً لكتابه، فإنه استخدم صيغة الفعل «تجوز»، وذلك حين تعرَّض لقوله تعالى ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ﴾، حيث اعتبر إسناد الربح إلى التجارة تجوزاً في التعبير. وهذا الاستعمال للفعل «تجوز» في هذا السياق يعني أن مفهوم «المجاز» أو «التجوز» قد تقدم على يد الفراء خطوة بعد أبي عبيدة؛ وذلك أن معنى «تجوز في كلامه أي: تكلم بالمجاز»[٢٣].

ويقول الفراء في تعليقه على هذه الآية: «ربما قال القائل: كيف تربح التجارة، وإنما يربح الرجل التاجر؟ وذلك من كلام العرب: ربح بيعك، وخسر بيعك، فحسن القول بذلك؛ لأن الربح والخسران إنما يكون في التجارة، فعلم معناه، ومثله من كلام العرب: هذا ليل نائم. ومثله من كتاب الله: ﴿فَإِذَا عَزَمَ ٱلۡأَمۡرُ﴾، وإنما العزيمة للرجال، ولا يجوز الضمير إلاّ في مثل هذا، فلو قال قائل: قد خسر عبدك، لم يجز ذلك إنْ كنت تريد أن تجعل العبد تجارة يربح فيه أو يوضع؛ لأنه قد يكون العبد تاجراً فيربح أو يوضع، فلا يعلم معناه إذا ربح هو من معناه إذا كان متجوزاً فيه، فلو قال قائل: قد ربحت دراهمك ودنانيرك، وخسر بزك ورقيقك، كان جائزاً؛ لدلالة بعضه على بعض»[٢٤].

ولعله من المفيد أن نتوقف قليلاً أمام هذا النص، محاولين استجلاء مفهوم

التجاوز في التعبير عند الفراء.

وأول ما يلفت الانتباه في هذا النص محاولة الفراء ـ شأن أبي عبيدة والمفسرين قبله ـ أنْ يردّ العبارة القرآنية إلى كلام العرب، ثم أن يبين أن سبب التجاوز هو أن «الربح والخسران إنما يكون في التجارة فعلم معناه»، أي أن التجاوز في الإسناد لم يؤدِّ إلى غموض المعنى بسبب تلك الصلة القائمة بين التاجر ـ الفاعل الحقيقي للربح ـ وبين التجارة ـ التي يحدث فيها الربح ـ، ولذلك فذهن القارئ ينصرف فوراً إلى أن المعنى هو ربح التاجر في التجارة»(٢٥).

وقد يعود السبب لانتباه الفراء لمعنى التجاوز في التعبير، واستخدامه لكلمة «التجوز» التي هي أقرب إلى كلمه «مجاز»، ثم إدراكه للعلاقة بين المجاز والحقيقة في إسناد الفعل إلى غير فاعله، وذلك لوجود علاقة بين الفاعل الأصلي والفاعل النحوي في العبارة.

وإذا كان الفراء قد تنبه إلى التجاوز في إسناد الفعل إلى غير فاعله، فهو في مواطن كثيرة يتنبّه إلى هذا التجاوز، دون أن يشير إلى كلمة «التجوز»، بل يستخدم كلمة قريبة جداً من معنى التجوز هي «الاتساع»، يقف أمام قوله: ﴿بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾، ويقول: «المكر ليس لليل ولا للنهار، وإنما المعنى: بل مكركم بالليل والنهار، وقد يجوز أن نضيف الفعل إلى الليل والنهار، ويكونا كالفاعلين، لأن العرب تقول: نهارك صائم، وليلك نائم، ثم تضيف الفعل إلى الليل والنهار، وهو في المعنى للآدميين، كما تقول: نام ليلك، وعزم الأمر، إنما عزمه القوم، فهذا مما يعرف معناه، فتتسع به العرب»(٢٦).

ويتوقف الفراء أيضاً أمام ما سيطلق عليه فيما بعد اسم «المجاز المرسل»، وذلك عند قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ تَأْتُونَنَا عَنِ ٱلْيَمِينِ﴾ يقول: «كنتم تأتوننا من قبل اليمين، أي تأتوننا تخدعوننا بأقوى الوجوه، واليمين: القدرة والقوة، وكذلك قوله: ﴿فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًۢا بِٱلْيَمِينِ﴾، أي بالقوة والقدرة، وقال الشاعر:

إذا ما غاية رفعت لمجد   تلقاها عرابة باليمين

أي بالقدرة والقوة(٢٧).

وكذلك يتوقف الفراء أمام قوله تعالى: ﴿أُوْلِى ٱلْأَيْدِى وَٱلْأَبْصَٰرِ﴾، ليقول: «يريد

أولي القوة والبصر في أمر الله»[٢٨].

«وقوله عزوجل: ﴿بأيد﴾، «بقوة»»[٢٩].

ولا يشير الفراء في هذه الأمثلة للعلاقة المجازية بين الأيدي والقوة. ولكنّه في مثال آخر يحاول توضيح هذه العلاقة، وذلك حين يتعرض لقوله تعالى: ﴿يَتْلُونَ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ﴾ حيث يقول: «السجود في هذا الموضع اسم للصلاة لا للسجود، لأن التلاوة لا تكون في السجود ولا في الركوع»[٣٠].

ومن الواضح، في كل هذه التحليلات للتراكيب المجازية في القرآن، أن الفراء، وكذلك أبو عبيدة، توقفا عند مرحلة الكشف عن المعنى، وبيان توافق التركيب القرآني مع تراكيب اللغة الشائعة في الشعر وكلام العرب.

ويمكن لنا بعد هذا أن نؤكد بكل اطمينان أن علماء هذه الحقبة ـ من خلال مصنّفاتهم والتي أشرنا إلى البعض منها ـ استهدفوا البحث المنظم والمفهرس في غريب القرآن، ومعانيه اللغوية، وشوارده العربية، ولم يكن لمجاز القرآن، ولا لمعانيه، بالاصطلاح البلاغي فيها أية إرادة مسبقة، وإن وردت بعض الإشارات البلاغية بإطارها العام مما لا بد منه في إيضاح المعنى اللغوي، فالبلاغة جزء من علم اللغة[٣١].

٢ ـ المفهوم البلاغي العام للمجاز القرآني

إذا تتبعنا نشأة الكلام عن «الحقيقة والمجاز» فإننا نجد أنّ الجاحظ (ت٢٥٥هـ) من أوائل من تعرضوا لهذا الموضوع بالبحث، والجاحظ إذ يتناول قضايا البيان العربي لايهتم بصبها في قوالب التعريفات والتحديدات على عادة رجال البلاغة من بعده، وإنّما نراه يسوق النماذج عليها من بليغ القول نثراً وشعراً، مع شرح بعضها أحياناً أو التعليق عليه، تاركاً لمن يهمهم أن يعرفوا مفهومه لأي موضوع بلاغي طرقه أن يستنبطوه من خلال شرحه له»[٣٢].

ففي كلامه عن الحقيقة والمجاز يقول: «وإذا قالوا: أكله الأسد فإنّما يذهبون إلى الأكل المعروف، وإذا قالوا: أكله الأَسْود فإنّما يعنون النهش واللدغ والعض فقط.

وقد قال الله عزّوجل: ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا...﴾، ويقولون في باب آخر: فلان يأكل الناس، وإن لم يكن يأكل من طعامهم شيئاً، وكذلك

قول دهمان النهري:

سـألتني عن أناس أكلـوا   شرب الدهر عليهم وأكل

فهذا كلّه مختلف،وهو كله مجاز[٣٣].

فالأكل في قوله: «أكله الأسد» حقيقي، أمّا في الأمثلة الأخرى فالأكل على اختلاف أنواعه مجازي كما ذكره الجاحظ.

ومن خلال دراسة الأمثلة المتنوعة التي يوردها في هذا المجال يتضح لدينا أن المصطلحات ما تزال متداخلة عند الجاحظ؛ فهو مرة يستخدم مصطلح المجاز؛ وأخرى يستخدم المثل؛ وثالثة الاشتقاق؛ وقد يجمع بينهم جميعاً في تحليل عبارة واحدة،وذلك للدلالة على استخدام اللفظ في غير ما وضع له في اللغة، فكلمات: المجاز، والمثل، والتشبيه، والكناية، والاشتقاق، تدل على معنى واحد. ويقول: «وللعرب إقدام على الكلام ثقة بفهم أصحابهم عنهم، وهذا أيضاً فضيلة أخرى، وكما جوّزوا لقولهم: أكل، وإنّما عضّ، وأكل، وإنّما أفنى،وأكل، وإنّما أحاله، وأكل، وإنّما أبطل عينه، جوزوا أيضاً أن يقولوا: ذقت ما ليس بطعم، ثم قالوا: طُعِمتُ لغير الطعام...، وقد يقولون ذلك أيضاً على المثل وعلى الاشتقاق وعلى التشبيه»[٣٤].

وفى باب آخر يورد أمثلة أخرى من القرآن والشعر في المجاز والتشبيه بالأكل فيقول: «وهو قول الله عزوجل: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَـٰمَىٰ ظُلْمًا﴾، وقوله عز اسمه: ﴿أَكَّـٰلُونَ لِلسُّحْتِ ...﴾»[٣٥].

وقد يقال لهم ذلك وان شربوا بتلك الأموال الأنبذة، ولبسوا الحلل، وركبوا الدواب، ولم ينفقوا منها درهماً واحداً في سبيل الأكل، وقد قال الله عزّوجل: ﴿إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا﴾، وهذا مجاز آخر[٣٦].

وهذا كله يؤكد تداخل الحدود بين التشبيه والمثل والمجاز من ناحية، ويؤكد أيضاً أن مصطلح «المجاز» صار أكثر تحديداً، باعتبار الوجه الآخر للحقيقة، من ناحية أخرى، فهو أول من استعمل المجاز للدلالة على جميع الصور البيانية، كالاستعارة، والتشبيه، والتمثيل[٣٧].

وقد انسحب هذا أيضاً، على المجاز القرآني لديه[٣٨].

وبعد الجاحظ نلتقي بابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ)، وهو معاصر له، قد استعمل المجاز

بمفهومه العام أيضاً، حيث يقول: «وللعرب المجازات في الكلام، ومعناها: طرق القول ومآخذه؛ ففيها: الاستعارة، والتمثيل، والقلب، والتقديم، والتأخير، والحذف، والتكرار، والإخفاء، والإظهار، والتعريض، والإفصاح، والكناية، والإيضاح، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، والجميع خطاب الواحد، والواحد والجميع خطاب الاثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم، وبلفظ العموم لمعنى الخصوص، ... وبكل هذه المذاهب نزل القرآن»[٣٩].

أما أبو عباس محمد بن يزيد المبرد (ت٢٨٥ هـ)، وكان معاصراً لابن قتيبة، وهو من اللغويّين الذين بحثوا في جوانب من البلاغة، وله كتاب معاني القرآن والكامل، فقد استعمل المجاز بنفس الأُسلوب الذي استعمله أبو عبيدة من ذي قبل للدلالة على ما يعبر به عن تفسير لفظ الآية أو ألفاظها، ولم يشر إلى الدلالة الاصطلاحية لهذا المفهوم[٤٠].

وكان ابن جني (ت٣٩٢هـ) قد أكد وقوع المجاز في الكلام في مواضع متعددة من كتابه «الخصائص»، وقد وافق ابن قتيبة في موارد كثيرة، ويبدو أنه قد تأثر بأسلوبه، بل قد يتخذ أحياناً موقفاً متشدّداً للتأكيد على ذلك، حيث نجده يقول في هذا المجال: «اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز، لا حقيقة، وذلك عامة الأفعال، نحو: قام زيد، وقعد عمر، وانطلق بشر، وجاء الصيف، وانهزم الشتاء. ألا ترى أن الفعل يفاد منه معنى الجنسية، فقولك: قام زيد بمعناه: كان منه القيام، وكيف يكون ذلك وهو جنس، والجنس يطبق جميع الماضي، وجميع الآتي، الكائنات من كل من وجد منه القيام. ومعلوم أنه لا يجتمع لإنسان واحد في وقت ولا في مئة ألف سنة مضاعفة القيام كله الداخل تحت الوهم، هذا محال عند كلّ ذي لبٍّ، فإذا كان كذلك علمت أن (قام زيد) مجاز، لا حقيقة، وإنما هو وضع الكل موضع البعض للاتساع والمبالغة، وتشبيه القليل بالكثير»[٤١].

وقد أشار في مواضع متعددة من كتابه الخصائص إلى مفهوم المجاز الذي هو قسيمٌ للحقيقة بمعناه البلاغي العام.

وأحياناً نجده يشير إلى المجاز ويريد به التشبيه والاستعارة في نفس الوقت، وفي هذا الصدد يقول: «إن المجاز لا يقع في الكلام ويعدل عن الحقيقة إليه إلا لمعان ثلاثة،

هي: الاتساع والتوكيد والتشبيه، فإن عدمت هذه الأوصاف الثلاثة كانت الحقيقة البتة»[٤٢].

ومن ذهب إلى هذا الرأي الرماني (ت٣٨٦هـ) وهو معاصر لابن جنّي، حيث يرى أن الاستعارة باعتبارها استعمالاً مجازٌ، وعدّها أحد أقسام البلاغة العشرة، واكتفى بذكرها عن ذكر المجاز[٤٣].

وأقسام البلاغة عنده هي: «الإيجاز، والتشبيه، والاستعارة، والتلاؤم، والفواصل، والتجانس، والتصريف، والتضمين، والمبالغة، وحسن البيان[٤٤]. ويرى أن كلّ ما هو قسيم للحقيقة مجازاً، حيث يقول: «وكل استعارة حسنة فهي توجب بيان ما تنوب منابه الحقيقة، و ذلك أنه لو كان تقوم مقامه الحقيقة كانت أولى به، ولم تجز، وكل استعارة فلا بد لها من حقيقة، وهي أصل الدلالة على المعنى...، ونحن نذكر ما جاء في القرآن من الاستعارة على جهة البلاغة»[٤٥].

ومن هذا يتضح لنا أنه يشير إلى المفهوم البلاغي العام للمجاز، وشأنه بهذا شأن من سبقه إلى النظرة نفسها.

فهو يذكر قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى ٱلۡغَضَبُ﴾[الأعراف:١٥٤].

ويقول: «وحقيقته انتفاء الغضب، والاستعارة أبلغ؛ لأنه انتفى انتفاء مُراصد بالعودة، فهو كالسكوت على مراصدة الكلام بما توجبه الحكمة في الحال، فانتفى الغضب بالسكوت عما يكره، والمعنى الجامع بينهما الإمساك عما يكره»[٤٦]. وفي قوله تعالى: ﴿لَا يَزَالُ بُنۡيَٰنُهُمُ ٱلَّذِي بَنَوۡاْ رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمۡ﴾ [التوبة:١١٠] يرى أن المجاز في «ريبة» هو استعارة، مما يعني عدم وضوح التمييز بين المجاز والاستعارة عنده، وكلاهما مجاز بالمعنى العام عنده، إذ عَبَّرَ الله عن البنيان بأنه ريبة، وإنما هو ذو ريبة، كما يرى ذلك الرماني، وإذا صير هذا الإطلاق عليه فهو مجاز، والتعبير عنه بالاستعارة عند الرماني يعني أن النظرة للاستعارة والمجاز على حد سواء[٤٧].

ويقول الرماني في تعقيبه على الآية الكريمة: «وأصل البنيان إنما هو للحيطان وما أشبهها، وحقيقة اعتقادهم الذي عملوا عليه، والاستعارة أبلغ لما فيها من البنيان بما يحس ويتصور، وجعل البنيان ريبة، وإنما هو ذو ريبة، كما تقول: هو خبث كله،

وذلك أبلغ من أن يجعله ممتزجاً، لأن قوة الذم للريبة، فجاء على البلاغة، لا على الحذف الذي إنما يراد به الإيجاز في العبارة فقط[٤٨].

وممّا تقدم يبدو واضحاً أن الرماني حين يعبر عن المجاز بالاستعارة، ويضع الاستعارة في التطبيق موضع البحث، إنما ينظر إليها باعتبارها عملاً مجازياً يستدل به على وقوع المجاز في القرآن من وجه، وعلى دلائل الإعجاز القرآني من وجه آخر[٤٩].

ومن هنا يمكن القول: إن أكثر البلاغيين في القرن الرابع الهجري كانوا متحدين في نظرتهم إلى مفهوم المجاز في إطاره العام، فهذا أبو هلال العسكري (ت٣٩٥هـ)، وهو من أعلام القرن الرابع الهجري، قد أشار إلى المجاز بمعناه الواسع، ونَظّرَ له من القرآن الكريم في صنوف الاستعارات القرآنية، وقد أوضح رأيه في التنصيص على ذلك بقوله: «ولا بد لكل استعارة ومجاز من حقيقة، وهي أصل الدلالة على المعنى في اللغة»[٥٠].

وهو بذلك قد جعل المجاز قسيماً للحقيقة، ولم يفرق بين الاستعارة والمجاز، وكانت تطبيقاته في هذا المنهج استعارات القرآن الكريم.

ومن الشواهد القرآنية التي أشار إليها أبو هلال قوله تعالى: ﴿وَقَدِمْنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُوا۟ مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَٰهُ هَبَآءً مَّنثُورًا﴾ [الفرقان:٢٣]. ففي تعقيبه على هذه الآية يقول: «حقيقته عَمِدنا، وَقَدِمْنا أبلغُ، لأنّه دلّ فيه على ما كان من إمهاله لهم، حتى كأنه كان غائباً عنهم، ثم قدم، فاطلع على غير ما ينبغي، فجازاهم بحسبه، والمعنى الجامع بينهما العدل في شدة النكير، لأن العمد إلى إبطال الفاسد عدل، وأما قوله تعالى: ﴿هَبَآءً مَّنثُورًا﴾ فحقيقته أبطلناه، حتى لم يحصل منه شيء، والاستعارة أبلغ، لأنه إخراج ما لا يرى إلى ما يرى»[٥١].

وكذلك من الذين عَبَّروا عن المجاز في مفهومه العام السيد الشريف الرضي (ت٤٠٦هـ)، فقد ألّف كتابين في المجاز، لهما أهمية نقدية وبلاغية في البحث البياني في القرآن الكريم واللغة العربية بشكل عام، وهما: «تلخيص البيان في مجازات القرآن» و«المجازات النبوية»، وكان إطلاق المجاز في هذين الأثرين يشمل الاستعارة، والتشبيه، والتمثيل، والمجاز نفسه، ولكن مع هذا نجد الشريف الرضي في كثير من الموارد يقترب من المفهوم الاصطلاحي للمجاز، وهو بذلك قد يكون

أكثر دقةً من الجاحظ في استعمالاته لمفهوم المجاز، وكان كذلك أكثر دقةً من البلاغيين المعاصرين للجاحظ والمتأخرين عن عصره، كابن قتيبة، والرماني، وابن جنّي، وأبو هلال العسكري.

وبعد الشريف الرضي نلتقي ابن رشيق القيرواني (ت٤٥٦هـ) وقد تحدث عن المجاز في مفهومه العام أيضاً، ونقل معناه عن ابن قتيبة وعن غيره ممن نظر إلى المجاز بمفهومه العام، فهو غالباً ما يشير إلى التشبيه ويعدّه من المجاز[٥٢]. وفي بيان أهمية المجاز يقول: «إن العرب كثيراً ما تستعمل المجاز، وتعدّه من مفاخر كلامها، وأنه دليل الفصاحة ورأس البلاغة، وبه بانت لغتها عن سائر اللغات»[٥٣].

وبذلك فإن النقاد والبلاغيين منذ عصر الجاحظ وحتى عصر الجرجاني قد استعملوا المجاز بمفهومه البلاغي العام، وأنه قسيم للحقيقة ومقابل لها، إلى أن ظهر الجرجاني الذي يُعدُّ أعمق مَنْ بحث في المجاز وأرسى قواعده وبين حدوده وثغوره بشكل دقيق، فهو بحقّ مؤسس نظرية المجاز في البلاغة العربية، وواضع معظم اصطلاحاته ومبيّن جميع أقسامه. ومن هنا فإن الدلالات الاصطلاحية لمفهوم المجاز بدأت تتبلور بشكل أدق بعد عصر الجرجاني، وسبق أن أشرنا إلى ذلك في تعريف المجاز اصطلاحاً.

ثالثاً ـ أصالة استعمال المجاز القرآني

في البحوث السابقة عرفنا أن مفهوم المجاز القرآني مرّ بمراحل متعددة، فمنذ العصور الأولى كان اهتمام الرواد الأوائل منصبّاً حول لغة القرآن، ومعاني مفرداته، ودلالة ألفاظه، واستمر هذا الاتجاه حتى القرن الثالث الهجري فكان مجاز القرآن مرادفاً أحياناً لمعاني القرآن، وغريب القرآن، وعرفنا أيضاً كيف بدأ العلماء تخطي حدود دائرة المعاني اللغوية ودلالات الألفاظ إلى دائرة المفهوم البلاغي للمجاز في إطاره العام أولاً، ومن ثم الاقتراب والكشف عن المفهوم الاصطلاحي الدقيق للمجاز ثانياً.

ومن حيث أصالة الاستعمال المجازي في اللغة العربية بشكل عام، وفي القرآن الكريم بشكل خاص، يمكن القول: إن المجاز فن أصيل في لغة العرب تمتد جذوره إلى العصر الجاهلي، وقد حفل الشعر العربي القديم بكثير من المجازات البديعة،

وكان المجاز سبيلاً لتفنن الشعراء والكتاب، وقد سبق أن وقفنا على كثير من نماذجه في الأدب الجاهلي، سواء في الشعر، كما في قصائد المعلقات، أو في النثر، كما في الخطابة والسجاعة.

وحينما نزل القرآن الكريم بلسان عربيٍّ مبين وجدنا كيف سُحِرَ العربُ بجمال القرآن وجلالته، وبُهروا بروعته وحسن بيانه، ووقفوا عند جزئياته البلاغيّة، وقد تحدى فصاحة العرب وبلاغتهم، وعجز فصحاء العرب وبلغاؤهم عن أن يأتوا بمثل هذا القرآن أو بعشر آيات منه أو حتى بآية واحدة من مثله، ولو اجتمعوا على ذلك وكان بعضهم لبعض ظهيراً[٥٤].

وكان للقرآن الكريم الأثر البالغ في نشأة العلوم العربية بشكل عام، وعلم البلاغة بشكل خاص، فقد عكف العلماء على دراسة القرآن لفهم النص القرآني، واستيعاب مفاهيمه وأفكاره، وكشف أسرار إعجازه، ومن هنا نجد أبا هلال العسكري يصرح قائلاً: «إن أحق العلوم بالتعلم هو علم البلاغة، ومعرفة الفصاحة، والإنسان إذا أغفل علم البلاغة، وأخَلَّ بمعرفة الفصاحة، لم يقع علمه بإعجاز القرآن، من جهة ما خصّه الله به من حسنِ التأليف، وبراعة التراكيب، وما شحنه به من الإيجاز البديع»[٥٥].

ويعلّل ابن قيِّم الجوزيّة (ت٧٥١هـ) استعمال العرب للمجاز، فيقول: «فإنَّ المعنى الذي استعملت العرب المجاز من أجله ميلهم إلى الاتساع في الكلام وكثرة معاني الألفاظ ليكثر الالتذاذ بها، فإنَّ كلّ معنى للنفس به لذة، ولها إلى فهمه ارتياح وصبوة، وكلما دق المعنى رقّ مشروبه عندها، وراق في الكلام انخراطه، ولذّ للقلب ارتشافه، وعظم اغتباطه، ولهذا كان المجاز عندهم منهلا مورواداً، عذب الارتشاف، وسبيلاً مسلوكاً، لهم على سلوكه انعكاف؛ ولذلك كثر في كلامهم حتى صار أكثر استعمالاً من الحقائق، وخالط بشاشة قلوبهم حتى أتوا منه بكل معنى رائق، ولفظ فائق، واشتد باعهم في إصابة أغراضه فأتوا فيه بالخوارق، وزينوا به خطبهم وأشعارهم حتى صارت الحقائق دثارهم، وصار شعارهم»[٥٦].

ولذلك يرى بعض البلاغيين «أن المجاز علم البيان بأجمعه، وأنه أولى بالاستعمال من الحقيقة في باب الفصاحة والبلاغة؛ لأن العبارة المجازية تنقل السامع عن خلقه

الطبيعي في بعض الأحوال حتى أنه ليسمح بها البخيل ويشجع الجبان»[٥٧].

وقد اهتم اللغويون والبلاغيون بدراسة المجاز القرآني منذ العصور الأولى، فوجدنا ـ مثلاً أبا عبيدة معمر بن المثنى (ت٢٠٩هـ أو ٢١٠هـ) قد سمى أحد كتبه «مجاز القرآن»، وعالج فيه كيفية التوصل إلى فهم المعاني القرآنية، باحتذاء أساليب العرب في كلامهم، وسننهم في وسائل الإبانة عن المعاني، وكذلك الفراء (ت٢٠٤هـ) قد تطرق إلى كثير من المباحث البلاغية والمعاني المجازية في كتابه «معاني القرآن».

وتعرض الجاحظ (ت٢٥٥هـ) للمجاز وأشار إلى صوره المختلفة، وقدَّم لنا شواهد قرآنية كثيرة، وكان أحياناً يقرن بالآية بعض آيات أخرى من التنزيل الحكيم، وبعض أشعار العرب التي تجري مجراها في الاستعارة، ثم يعقب على ذلك فيقول: «فهذا كله مختلف، وهو كله مجاز»[٥٨].

وكتب ابن قتيبة بحثاً مستفيضاً عن المجاز في كتابه «تأويل مشكل القرآن»، وأَعَدَّ الشريف الرضي (ت٤٠٦هـ) كتابين في المجاز: أحدهما: «تلخيص البيان في مجازات القرآن»؛ والآخر: «المجازات النبوية»، وقد قدّم لنا بحثاً موسَّعاً عن المجاز في معناه العام، بحيث شمل جميع صوره، ولا سيّما الاستعارة.

وقد تمكن الجرجاني (ت٤٧١هـ) بنبوغه وبراعته أن يقدم لنا الدراسة المنهجية الدقيقة للمجاز القرآني، فقام بضبط معالمه، وإرساء قواعده، وتحديد أنواعه وأقسامه، مستفيداً في كلّ ذلك من آراء العلماء الذين سبقوه في هذا المجال.

وتحدث آخرون عن هذا الفن، كالرازي (ت٦٠٦هـ)، والسكاكي (ت٦٢٦هـ)، والقزويني (ت٧٣٩هـ)، وغيرهم.

وقد اعتمد أكثرهم على آراء الجرجاني في هذا الفن، وساروا على خطاه، وقد اشرنا إلى بعض آرائهم في ما سبق.

ومما تقدم يتجلى بوضوح أن المجاز فن عريق، عرفه المتقدمون واستعملوه في كلامهم، وورد كثيرٌ من نماذجه في القرآن الكريم، وذلك لأجل التحرر من الضيق اللفظي، والانطلاق في مجالات الخيال، والتأثر بالوجدان، والحنين إلى العاطفة، والاتساع في اللغة.

رابعاً ـ موقف العلماء من المجاز القرآني

في البحوث السابقة انتهينا إلى أن المجاز هو أحد الفنون العريقة الأصيلة في البيان العربي، وقد استعملته العرب في كلامهم، سواء في الشعر أو النثر، وقد ذُكِرَ الكَثِيرُ من نماذجهِ في القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، وحديث العترة الطاهرة من أهل البيت عليهم السلام.

وكان هذا الموضوع مورد اهتمام أكثر علماء اللغة والأدب والبلاغة، وأكثر المعنيين بالدراسات القرآنية، وخاصة الإعجاز القرآني، وقد أكدوا على أهمية المجاز وعِظمِ شأنه في دراساتهم وكتبهم، فنجد ابن قتيبة في كتابه «تأويل مشكل القرآن» يقول: «وللعرب المجازات في الكلام، ومعناها طرق القول ومآخذه...»، ثم يتابع كلامه ويقول: «وبكل هذه المذاهب نزل القرآن»(٥٩).

وفي موضع آخر من كتابه هذا يؤكد بشكل صريح على أن فهم النص القرآني متوقف على فهم اللغة العربية، والإحاطة بفنونها، والوقوف على مذاهب العرب وأساليبهم، فيقول بهذا الصدد: «وإنما يَعرفُ «فضل القرآن» من كَثُرَ نَظَرُهُ، واتَّسعَ علمهُ، وفَهِمَ مذاهب العرب وافتتانها في الأساليب، وما خصّ الله به لغتها دون جميع اللغات، فانه ليس في جميع الأمم أمّةٌ أوتيت من العارضة والبيان واتساع المجال ما أُوتِيَتهُ العرب...»(٦٠).

وقد ذهب بعض البلاغيين، ومنهم: ابن الأثير، إلى اعتبار «المجاز هو علم البيان بأجمعه، وأنّه أولى بالاستعمال من الحقيقة في باب الفصاحة والبلاغة...»(٦١).

ومع ذلك فقد اختلف بعض الباحثين في وقوع المجاز في كلام العرب، أو في القرآن الكريم، فذهب فريقٌ منهم إلى أن كتاب الله كله حقيقة، وذهب آخرون إلى أن الكلام كله مجاز، لا حقيقة فيه، وقد فنّد ابن الأثير آراء هذين الفريقين، وقال: «وكلا هذين المذهبين فاسد عندي»، لأنه كان يرى أن الحقيقة هي حقيقة الألفاظ في دلالتها على معانيها، وليست هي بالحقيقة التي هي ذات الشيء أي نفسه، فالحقيقة اللفظية هي دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له في اللغة، والمجاز هو نقل اللفظ عن المعنى الموضوع له إلى معنى آخر(٦٢).

وأشار الزركشي (ت٧٩٤هـ) إلى هذا الاختلاف بقوله: «وأما المجاز فاختلف في

وقوعه في القرآن، والجمهور على الوقوع، وأنكره جماعةٌ، منهم ابن القاصّ، من الشافعية، وابن خُوَيز منداذ من ـ علماء ـ المالكية، وحُكي عن داود الظاهري وابنه، وأبي مسلم الاصبهاني ـ من المعتزلة ـ»(٦٣).

وكان سبب إنكارهم وقوع المجاز في القرآن بحجة «أن المجاز أخو الكذب والقرآن منزَّه عنه، وأن المتكلم لا يعدل إليه إلا إذا ضاقت به الحقيقة، فيستعير، وذلك محال على الله تعالى»(٦٤).

وقد ردّ كثيرٌ من العلماء على هذه الشبهة الواهية التي أثيرت من قبل هؤلاء، وأثبتوا بطلان هذا الادّعاء وعدم صحته، ومن الذين وقفوا أمام ادعاءات المنكرين للمجاز وفنَّد آراءهم ابنُ قتيبة، حيث قال: «وأما الطاعنون على القرآن بالمجاز، فإنهم زعموا أنه كذب، لأن الجدار لا يريدُ، والقرية لا تسأل. وهذا من أشنع جهالاتهم، وأدلّها على سوء نظرهم، وقلة أفهامهم، ولو كان المجاز كذباً، وكلّ فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلاً كان أكثر كلامنا فاسداً، لأنّا نقول: نبتَ البقل، وطالت الشجرة، وأينعت الثمرة، وأقام الجبل، ورخُصَ السِّعرُ...»(٦٥).

ونقل ابن رشيق (ت٤٥٦هـ) نفس هذا الكلام أيضاً في كتابه العمدة(٦٦).

وردَّ عبد القاهر الجرجاني على من أنكر المجاز رداً عنيفاً بقوله: «ومن قدح في المجاز، وهمّ أن يصفه بغير الصدق، فقد خَبَطَ خبطاً عظيماً، ويهرف بما لا يخفى...»(٦٧).

وكذلك الزركشي فقد ردّ شبهة المنكرين بقوله: «وهذا باطل، ولو وَجَبَ خلوّ القرآن من المجاز لوجب خُلوّه من التوكيد، والحذف، وتثنية القصص، وغيره، ولو سقط المجاز من القرآن سقط شَطرُ الحسنِ»(٦٨).

وأجاب السيوطي بنفس هذا الكلام مع شيء من الإضافة بقوله: «وهذه شبهة باطلة، لو سقط المجاز من القرآن سقط منه شطر الحسن، فقد اتفق البلغاء على أن المجاز أبلغ من الحقيقة، ولو وجب خلو القرآن من المجاز وجب خلوه من الحذف والتوكيد، وتثنية القصص، وغيرها»(٦٩).

وفي موضع آخر نجد الجرجاني يحتج بشدة على الطائفتين المتطرفتين في نظرهما للمجاز، الطائفة الأولى التي أنكرت المجاز، وذهبت إلى أن الكلام كله

حقيقة، والطائفة الثانية التي ذهبت إلى أن الكلام كله مجاز لا حقيقة فيه، فيقول: «وأقل ما كان ينبغي أن تعرفه الطائفة الأولى، وهم المنكرون للمجاز، أن التنزيل كما لم يقلب اللّغة في أوضاعها المفردة عن أصولها، ولم يخرج الألفاظ عن دلالتها، وأنّ شيئاً من ذلك إن زيد إليه ما لم يكن قبل الشّرع يدل عليه، أو ضمّن ما لم يتضمّنه، أتبع ببيان من عند النبيﷺ، وذلك كبيانه للصّلاة والحجّ والزكاة والصّوم، كذلك لم يقضِ بتبديل عادات أهلها، ولم ينقلهم عن أساليبهم وطرقهم، ولم يمنعهم ما يتعارفونه من التشبيه والتمثيل والحذف والاتساع»[٧٠]. ويوجه كلامه إلى الطائفة الثانية، فيقول: «وكذلك كان من حق الطائفة الأخرى أن تعلم أنّه عزّوجلّ لم يرضَ لنظم كتابه الذي سماه هدىً، وشفاءً، ونوراً، وضياءً، وحياةً تحيا بها القلوب، وروحاً تنشرح به الصدور، ما هو عند القوم الذين خوطبوا به خلاف البيان، وفي حد الإغلاق والبعد من التبيان، وأنّه تعالى لم يكن ليعجز بكتابه من طريق الإلباس والتعمية، كما يتعاطاه الملغز من الشعراء، والمحاجي من النّاس، كيف وقد وصفه بأنّه ﴿عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾»[٧١].

ويناقش العلوي صاحب كتاب «الطراز» كلا الطائفتين أيضاً بأسلوب منطقيّ رصين، ويقول: «إن من الناس من زعم أنّ اللغة حقيقة كلها، وأنكر المجاز، وزعم أنّه غير وارد في القرآن، ولا في الكلام. ومنهم من زعم أنّ اللغة كلها مجاز، وأن الحقيقة غير محققة فيها.

وهذان المذهبان لا يخلوان من فساد، فإنكار الحقيقة في اللغة إفراط، وإنكار المجاز تفريط، فإن المجازات لا يمكن دفعها وإنكارها في اللغة، فإنك تقول: «رأيت الأسد»، وغرضك الرجل الشجاع وقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف:٨٢]، ﴿وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ﴾[الإسراء:٢٤]، إلى غير ذلك، ولا يمكن إنكار الحقائق أيضاً، كإطلاق الأرض والسماء على موضوعيهما، أيضاً فإنه إذا تقرر المجاز وجب القضاء بوقوع الحقائق؛ لأنه من المحال أن يكون هناك مجاز من غير حقيقة، فإذا بطل هذا القول فالمختار هو الثالث، وهو أن اللغة والقرآن مشتملان على الحقائق والمجازات جميعاً، فما كان من الألفاظ مفيداً لما وضع له في الأصل فهو المراد بالحقيقة، وما أفاد غير ما وضع له في أصل وضعه فهو المجاز»[٧٢].

وفي ضوء ما تقدم يبدو واضحاً ضعف رأي المنكرين للمجاز بعد أن أثبت العلماء بطلان حجّتهم في منع استعمال المجاز، وقد ذكر ابن النديم في الفهرست أن بعض العلماء قد ألّف كتاباً في الرد على هؤلاء، منهم: «الحسن بن جعفر»، وعنوان كتابه: «الرد على من نفى المجاز في القرآن»[٧٣].

وقد أفرد المجاز بالتصنيف من الشافعية «عز الدين بن عبد السلام» (ت٦٦٠هـ) في كتابه «الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز»[٧٤].

هذا من جانب ومن جانب آخر نجد أن أكثر الجمهور ومعظم البلاغيين يرون وقوع المجاز في القرآن الكريم، وكذلك ذهبت أغلب الشيعة الإمامية، وأغلب المعتزلة، ومن وافقهم من المتكلّمين، إلى إثبات وقوع المجاز في القرآن الكريم[٧٥].

ومن خلال ذلك يتجلى بوضوح أن أية لغة، وخاصة اللغة العربية، لا يمكن أن تبقى محصورة في ألفاظها الوضعية، وأنه لا بدّ من انتقالها للدلالة على معانٍ جديدة تتطلبها الحياة المتجددة باستمرار.

ومن هنا فإن استعمال المجاز في القرآن نابع من الحاجة إليه في بيان محسنات القرآن البلاغية.

واستعمال المجاز في قيمته الفنية لا يختلف عن الحقيقة، فكلاهما يستهدف الفائدة المتوخاة من الكلام، لأن الكلام «إنّما هو مبنيٌّ على الفائدة في حقيقته ومجازه»[٧٦].

وقد سبق أن أشار إلى هذا الرأي ابن الأثير بقوله: «واعلم أنه إذا ورد عليك كلام يجوز أن يحمل معناه على طريق الحقيقة وعلى طريق المجاز، باختلاف لفظه، فانظر، فإن كان لا مزية لمعناه في حمله على طريق المجاز فلا ينبغي أن يحملَ إلاّ على طريق الحقيقة؛ لأنها هي الأصل، والمجاز هو الفرع، ولا يعدل عن الأصل إلى الفرع إلاّ لفائدة»[٧٧].

وتأسيساً على ما تقدم فإن الرأي الحق هو وقوع المجاز في كلام العرب بشكل عام، وفي القرآن الكريم بشكل خاص، وكما قال الزركشي «لو سقط المجاز سقط شطْر الحسن»[٧٨]، وكيف لا والمجاز معلم بارزٌ من معالم الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم؟!

الهوامش

(١) ابن رشيق، العمدة في الشعر ١٦:٢٥٦.

(٢) انظر: عبد العزيز عتيق، في تاريخ البلاغة العربية: ١٢.

(٣) معرفة، التمهيد ٥:١٢.

(٤) المصدر السابق ٥:١٣.

(٥) انظر: الصغير، المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم: ١٣١ ـ ١٤١.

(٦) انظر: الصغير، مجازات القرآن: ١٢.

(٧) المصدر السابق: ١٣.

(٨) انظر: ابن النديم، الفهرست: ٥١ ـ ٥٢.

(٩) ابن النديم، الفهرست: ٥٢.

(١٠) انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ١:٢٣.

(١١) هو أبو عبيدة معمر بن المثنى، ولد سنة ١١٠هـ، وتتلمذ لأبي عمرو بن العلاء، ويونس بن حبيب، وغيرهم، وكان يُعَدُّ من أجمع الناس علماً بلغة العرب القدامى وتاريخهم، ويرى الجاحظ أنّه لم يكن في الأرض خارجيّ ولا جماعيّ «أعلم بجميع العلوم» من أبي عبيدة، وتتفاوت الروايات في تعيين سنة وفاته بين سنة ٢٠٧ وسنة ٢١٣هـ، فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي ٨:١١١ـ١١٢.

(١٢) انظر: نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير: ١٠٠.

(١٣) أحمد مصطفى المراغي، تاريخ علوم البلاغة العربية: ٤٩ فما بعد.

(١٤) ابن الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء: ١٠٧؛ محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي ٤٢ ـ ٤٣.

(١٥) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ١:٢٥٥.

(١٦) انظر: ابن النديم، الفهرست: ٥٢.

(١٧) ابن خير الإشبيلي، الفهرست: ١٣٤.

(١٨) الزبيدي، طبقات النحويين: ١٢٥.

(١٩) فؤاد سزكين، مجاز القرآن لأبي عبيدة، (المقدمة): ١:١٨.

(٢٠) أبو عبيدة، مجاز القرآن ١:٨.

(٢١) مصطفى الصاوي الجويني، مناهج التفسير: ٧٧.

(٢٢) أحمد مطلوب، فنون بلاغية: ٩٢.

(٢٣) نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير: ١٠٣.

(٢٤) أبو زكريا الفراء، معاني القرآن ١: ١٤ ـ ١٥.

(٢٥) نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير: ١٠٣.

(٢٦) المصدر السابق: ١٠٤، نقلاً عن معاني القرآن للفراء: ٣٦٣.

(٢٧) الفراء، معاني القرآن ٢: ٣٨٤ ـ ٣٨٥.

(٢٨) المصدر السابق ٢: ٤٢٦.

(٢٩) المصدر السابق ٣:٨٩.

(٣٠) المصدر السابق ١:٢٣١.

(٣١) انظر: الصغير، مجاز القرآن: ١٧.

(٣٢) انظر: عبد العزيز عتيق، البلاغة العربية: ٣٢٩ فما بعد.

(٣٣) الجاحظ، الحيوان ٥:٢٧ـ٢٨.

(٣٤) انظر: المصدر السابق ٥:٢٣؛ والبيان التبيين ٣:٢٨ـ٢٩؛ وشوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ: ٥٥ ـ ٥٦.

(٣٥) السّحت: ما خَبُثَ من المكاسب، قالوا: سُمي بذلك لأنه يسحت البركة، أي يذهبها.

(٣٦) الجاحظ، الحيوان ٥:٢٧.

(٣٧) انظر: مصطفى ناصف، الصورة الأدبية: ٧٨؛ ومحمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي: ٨٤ وما بعده.

(٣٨) انظر: الجاحظ، الحيوان ٥:٢٣ فما بعده.

(٣٩) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن: ٢٠ ـ ٢١؛ مصطفى الصاوي الجويني، مناهج في التفسير: ٨٣.

(٤٠) انظر: المبرد، المقتضب، في أغلب استعمالاته لمفهوم المجاز.

(٤١) انظر: ابن جني، الخصائص ٢:٤٤٨.

(٤٢) المصدر السابق ٢:٤٤٢.

(٤٣) انظر: الرماني، النكت في إعجاز القرآن: ٧٦.

(٤٤) الرماني والخطابي، ثلاث رسائل: ٧٦.

(٤٥) الرماني، النكت في إعجاز القرآن: ٩١.

(٤٦) الرماني، النكت في إعجاز القرآن: ٨٧.

(٤٧) انظر: الصغير، مجازات القرآن: ٢١.

(٤٨) الرماني، النكت في إعجاز القرآن: ٩١.

(٤٩) انظر: الصغير، مجازات القرآن: ٢٢.

(٥٠) أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين: ٢٧٧؛ ومجازات القرآن للصغير: ٢٢.

(٥١) أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين: ٢٧٧.

(٥٢) انظر: عبد القادر حسين، المختصر في تاريخ البلاغة: ١٣٧.

(٥٣) انظر: ابن رشيق، العمدة ١:٢٦٥ فما بعد.

(٥٤) ﴿**قُل لَئِن اِجتُمعَتِ الاِنسُ والجِنُّ عَلى أَن يَأتُوا بمثل هذا القُرآنِ لا يأتونَ بِمثلِهِ وَلَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لبعض ظهيراً**﴾ [سورة الاسراء: ٨٨].

(٥٥) أبو هلال العسكري، الصناعتين: ١.

(٥٦) ابن قيم الجوزية، الفوائد المشوقة إلى علوم القرآن: ٢٧.

(٥٧) أحمد مطلوب، فنون بلاغية: ٧٤.

(٥٨) انظر: الجاحظ، الحيوان ٥:٢٥ـ٢٨.

(٥٩) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن: ٢٠ ـ ٢١.

(٦٠) المصدر السابق: ١٢.

(٦١) انظر ابن الأثير، المثل السائر ١٥:٥٧، وأحمد مطلوب، فنون بلاغية: ٨٤.

(٦٢) انظر: المصدر السابق ١:٥٩.

(٦٣) الزركشي، البرهان في علوم القرآن ٢:٢٧٢.

(٦٤) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ٢:٧٧.

(٦٥) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن: ١٣٢.

(٦٦) انظر: ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر ١:٢٣٦.

(٦٧) انظر: عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة: ٢٩٢، الهَرفُ: الهذيان، يريد أنه أنكر البلاغة من أساسها.

(٦٨) الزركشي، البرهان في علوم القرآن: ٢٧٢.

(٦٩) السيوطي، الاتقان في علوم القرآن ٢:٧٧.

(٧٠) الجرجاني، أسرار البلاغة: ٢٩٣ ـ ٢٩٤.

(٧١) المصدر السابق، ٢٩٤، الإلباس، من ألبس الأمر إذا سيره وغطّاه وجعله ملتبساً.

(٧٢) العلوي، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة ١:٤٤.

(٧٣) انظر: ابن النديم، الفهرست: ٦٣، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٨م.

(٧٤) انظر:السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ٢:٧٧.

(٧٥) انظر: الجاحظ، الحيوان ١:٢١٢؛ ابن جني، الخصائص ٢:٤٤٧؛ الشريف الرضي، تلخيص البيان والمجازات النبوية؛ السيد المرتضى، الأمالي؛ الزمخشري، تفسير الكشاف.

(٧٦) الآمدي، الموازنة بين الطائيين: ١٧٩؛ محمد حسين الصغير، الصورة الفنية في المثل القرآني:١٥٢.

(٧٧) ابن الأثير، المثل السائر ١:٦٣.

(٧٨) الزركشي، البرهان في علوم القرآن: ٢٧٢.

كيف نقرأ التفسير الشيعي؟

قراءة نقدية لمقولات فهد الرومي

د. فتح الله نجارزادگان(*)

مدخل

فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي باحث معاصر، ذكر في كتابه (اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر) المذاهب التفسيرية في القرن الرابع عشر من حيث (العقائد، العلم، الأدب، العقل و..). كما تطرّق إلى ذكر التفاسير الشيعية في هذا الكتاب، حيث عرَّف بشكل إجمالي أهم التفاسير المعاصرة. وقد قام فهد الرومي بالتأكيد على تفسير الميزان بتفصيل أكثر من بقيّة الكتب، فقد بيّن مجموعة من النماذج لتفسير بعض الآيات القرآنية نقلها من تفسير الميزان للعلاّمة الطباطبائي، لكن الكاتب وقع في متاهات وتناقضات واضحة في تعريفه لهذا الكتاب، وقد تأثّر كثيراً بالأفكار التي كان يحملها مسبقاً حول الشيعة الإمامية وأُصول تفاسيرهم، حيث إنّها أوقعته في طرح ادّعاءات لا أساس لها. فقد كان يرى أنّ التفاسير الشيعية لا قيمة لها، واتّهم العلاّمة أنه رجل خرافي يميل إلى العمل بالظن. فهد الرومي يعتقد أنّ رأيه في الشيعة حقيقي ومنصف.

وسوف نتناول في هذه السطور نقداً لأفكار فهد الرومي، حيث سنتناول أولاً بعض تلك العثرات والزلاّت والتناقضات، وكذلك التحريفات التي وقع فيها المؤلف حول تفسير الميزان، ثم بعد ذلك نتناول بتفصيل أكثر ادّعاءاته حول هدمه لأركان تفسير الميزان.

(*) أستاذ مساعد، وعضو الهيئة العلمية، في جامعة طهران.

إشكاليات فهد الرومي وآراؤه

بَحَثَ فهد الرومي تفاسير القرن الرابع عشر الهجري، وبهذه المناسبة أطَلَّ على التفاسير الشيعيّة بشكل عام وتفسير الميزان بشكل خاص، باعتباره أهم التفاسير الشيعية في هذا القرن.

يرى المؤلف أنّ تفاسير الشيعة لا أساس لها، كما يعتقد بأن العلاّمة الطباطبائي رجل خرافي، تائه، ضائع، يؤمن بأُمور واهنة.

ويمكننا أن نسأل هنا: هل أنّ النتائج التي توصّل إليها فهد الرومي، من خلال بحثه، منصفة أو أنّها كانت خاضعة لأفكارٍ كان يحملها مسبقاً حول الشيعة؟

اهتمّ فهد الرومي في كتابه (اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر)[1]، كثيراً بتسليط الضوء على كتاب تفسير الميزان للعلاّمة الطباطبائي، فقد تحدّث حول هذا الكتاب بعد أن تناول حياة العلاّمة بشكل بسيط، قائلاً: «لاشكّ أنّ هذا الكتاب يعتبر من أهم مؤلفات الإماميّة الاثني عشرية في التفسير في القرن الرابع عشر، بل أهمها على الإطلاق...»[2]، وقد اكتفى المؤلف ببيان شيء من المقدّمة لكتاب الميزان في تبيين طريقة العلاّمة في التفسير، والتي تناول فيها العلاّمة الاحترازات من بعض البحوث المتعدّدة، أمثال: البحوث الروائية، الفلسفية، العلميّة، التاريخيّة، الاجتماعيّة والأخلاقيّة في متن التفسير، وتناول أيضاً عدم حجيّة أقوال الصحابة والتابعين عند العلاّمة.

بعدها تناول فهد الرومي بعض المواضيع التفسيريّة، بعنوان نماذج لتفسير الميزان، فقد انتقى بعض العبارات، واقتطع منها ما يتناغم مع أفكاره، دون ذكرها كاملة، وهذه المواضيع عبارة عن: الإمامة (في آية ١٢٤ من سورة البقرة)، التقيّة (في آية ٢٨ من سورة آل عمران)، رؤية الله سبحانه (الآيات ٢٢ـ٢٣ من سورة القيامة)، الخلود في جهنّم (آية ٦ من سورة المائدة)، إرث الأنبياء (آية ١٦ من سورة النمل)، والزواج المؤقّت (آية ٢٤ من سورة النساء).

قام الكاتب بنقدٍ قصيرٍ جداً لآراء صاحب الميزان في هذا القسم، حيث تناول بالنقد الآيتين: ١٢٤ من سورة البقرة حول الإمامة، و٦ من سورة المائدة حول مسح الرجلين بدل غسلهما، ثم أطلق بعد ذلك حكماً كلياً، قال فيه: «وإن شِئْتَ الحق في

هذه المسألة وغيرها من المسائل التي شذّ بها الإمامية أو غيرهم من الفِرَق الضالّة فعليك بما ذكرته في تفسير أهل السنّة والجماعة وفي منهج التفسير الفقهي، فقد جعلتهما ميزاناً تَزن به الأقوال الشاذّة وترجع إليهما عند التباس السبيل، والله الهادي»[٣].

ومن الجدير ذكره في هذا الكتاب حول تفسير الميزان، أنّ فهد الرومي قد أشار بشكل عابر إلى التفسير الباطني والتفسير العلمي في الميزان، كما أشار الكاتب إلى التفسير الباطني من خلال البحث الروائي الوارد في الميزان، والذي تحدّث فيه حول الأخبار الواردة في بطون الآيات. وأعطى عنوان التفسير العلمي لبحث العلاّمة حول حجم الذرّة والمسافات بين الأجرام السماويّة، كما أشار الكاتب إلى أنّ العلاّمة أنّما جاء بالبحث العلمي من باب الاستشهاد، ولم يكن في مقام التفسير لألفاظ الآيات، ولم يتكلّم عن عنوان (التفسير الباطني) الذي جاء في الروايات العديدة هناك في باب (بحث روائي). ثم كتب فهد الرومي تحت عنوان (رأيي في هذا التفسير): «أما هذا التفسير [تفسير الميزان] فهو من أحسن التفاسير في العصر الحديث لولا ما فيه من التشيّع المتطرّف..، وإنّي لأعجب حقاً من هذه العقلية التي تغوص بك في عويص المعاني، وتجلو لك غامض الحقائق، أعجَبُ منها إذا ما طَفَت إلى السطح كيف يلتبس عليها الأمر؟!، وكيف تختلط عليها الحقائق وتلتبس السُّبل؟! وكيف تقبل هذه الخرافات والمهازل؟!... يؤخذ عليه كل ما يؤخذ على العقيدة الإمامية، فما تفسيره إلاّ على مذهبها، وما منهجه إلاّ منهجها»[٤].

وأخيراً يكتب المؤلّف تحت عنوان (رأيي في هذا المنهج (منهج الشيعة في التفسير)) فيقول: «ما مَثَلي وأنا أُريد الحديث عن منهجهم في التفسير إلاّ كمثل رجل وقف أمام قصرٍ منيف انهَدَّ عموده، فتساقطَت أركانه، وانطمرت معالمه، فلَم يظهر إلاّ العيوب والفجوات.

لستُ أقول هذا تعصّباً، ولست أقوله حِقداً، ولكنّي أرى منهجاً أسقط من حسابه العمود الذي تقوم عليه أُصول التفسير وأركانه، وهم يعترفون بها»[٥].

يعتقد المؤلف أنّ رأي الإماميّة في التفسير هو حذف دور صحابة رسول اللهﷺ في التفسير، لذلك أدّى هذا الأمر إلى تحطّم الأعمدة الأصلية لتفسير الشيعة وتلاشيها؛ لأنّه «لا يشك عاقل أنّ صحابة رسول اللهﷺ هم الذين تلقّوا هذا البيان منه، وهم الذين

نشروه بعد ذلك بين المسلمين كافة، فالطريق إليه لا يكون إلاّ عن طريقهم، فإذا ما قامت فرقة وأعلنت أنّها لا تثق بهذا المروي عن طريق الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ فإنما تعلن جهلها وتعلن انحرافها»[٦].

وعلى هذا الأساس يكتب فهد الرومي: «إنّ عدم اعتبارهم لما رواه الصحابة عن رسول الله ﷺ هو مصدر انحراف منهجهم وسقوطه، ولذلك لجأوا إلى أُمور عدّة يسدّون بها ما انثلم:

١ـ رووا الروايات الموضوعة، ونسبوها إلى أئمتهم.

٢ـ اعتبروا كل رواية لأحد أئمتهم تشريعاً؛ لأنهم بزعمهم معصومون.

٣ـ لم يساعدهم ظاهر القرآن الكريم على ما انتحلوه من آراء وانحرافات، فقالوا بالباطن، وقالوا بالجري.

٤ـ لم تكف هذه الأُمور كلها، فقالوا بتحريف القرآن الكريم، وإن أنكره بعضهم فإنّما ينكره تقيّة، فكُتُبهم التي بها يؤمنون وبأقوالها يعتقدون مليئة بروايات التحريف.

٥ـ قالوا بالتقيّة والرجعية والبداء والإمامة والعصمة و.. و.. إلخ، ممّا لا يقوم على أصل، ولا يستند إلى كتاب، ولا إلى سنّة صحيحة...»[٧].

لماذا نقد آراء فهد الرومي؟

نرى من الواجب أن نقوم بنقد آراء فهد الرومي؛ لأنّ رأيه وتوجّهاته بالنسبة إلى تفسر الميزان بشكل خاص، وتفسير الشيعة بشكل عام، أدّى بالمسلمين إلى زيادة هوّة الخلاف فيما بينهم، كما يؤدي إلى التشكيك والإنكار من قِبَل الآخرين؛ لأنّ الكاتب قد فرَض أنّ تلك التفاسير قد بُنيَت على أساس الخلط بين المباحث وكتمان الحقائق. وكان يدّعي: «وقد كنت إلى عهد قريب من أولئك المخدوعين بهم، الذين يؤرّق مضاجعهم ويقلق راحتهم أن يقوم على منبر أو يكتب في كتاب رجل فيذمّهم ويكشف سترهم، وكنتُ أقول: يكفي ما أصاب المسلمين من سهام الأعداء، فلنتّجه إليهم ولنترك خصوماتنا فيما بيننا، فإذا بي والأيام تكشف لي كيدهم ومكرهم، وقرأت في كتبهم الحديثة قبل القديمة، ممّا جعلني أُوقن بأنه يجب أن نعلن الدعوة

إلى الإسلام بين صفوفهم في نفس الوقت الذي نعلنه عند غير المنتسبين إلى الإسلام إن لم يكن قبل ذلك، وأنه من الواجب أن نكشف خطرهم قبل أن نكشف خطر أُولئك؛ إذ هم أشدّ وأنكى»[٨].

دراسة نقدية لأفكار فهد الرومي

ينصبّ النقد والتحقيق الآتي حول رؤية الكاتب في تفسير الميزان، وكذلك رأيه في أركان تفاسير الشيعة التي من ضمنها طبعاً تفسير الميزان. فهناك بعض النقد حول تعريف الكاتب لتفسير الميزان، فنقول:

١. استفاد فهد الرومي في التعريف في تفسير الميزان من المقدمة التي جاءت فيه، لكنّه غضّ الطرف عن المحور الأصلي الذي من أجله كُتبت تلك المقدمة، وهو بيان طريقة تفسير القرآن بالقرآن، وقد عُرف تفسير الميزان واشتُهر بهذه الطريقة التي اتّخَذَها العلاّمة منهجاً أصلياً في تفسير آيات القرآن، بل إنّ العلاّمة لم يكتب تلك المقدمّة إلاّ للاستدلال على تلك الطريقة وبيان أركانها، فلو أنّ فهد الرومي تفحّص تلك المسألة المهمّة في المقدّمة، لما قام بنسف تفاسير الشيعة وبالخصوص تفسير الميزان، ولما قال: إنّ تفاسير الشيعة لا أساس لها، ولما صرّح بأنه يرى تفاسير الشيعة كأنها قصر مهدّم الأركان، ولما حكم بخطر الشيعة في العالم.

٢. إفراط فهد الرومي بالتشبّث في الصحابة والتابعين أدّى به أولاً: إلى عدم الرؤية الواقعية للروايات ولآرائهم التفسيريّة، والتي سوف نرى تفاصيلها فيما بعد.

وثانياً: إنّه غفل عن نصّ عبارة العلاّمة، رغم أنّ العلاّمة كتب: «ثم وضعنا في ذيل البيانات متفرقات من أبحاث روائية نورد ما تيسر لنا إيراده من الروايات المنقولة عن النبيﷺ وأئمة أهل البيت سلام الله عليهم أجمعين من طرق العامة والخاصة، وأما الروايات الواردة عن مفسري الصحابة والتابعين...»[٩].

نَقَلَ فهد الرومي عين هذه العبارة من مقدمة تفسير الميزان، لكنّه غضّ النظر عنها ولم يدقّق فيها، بل إنّه حَكَمَ بعد نقله لهذه العبارة: «قلت: إنّ عدم اعتبارهم لما رواه الصحابة عن رسول الله هو مصدر انحراف منهجهم وسقوطه..»[١٠]. في حين أنّ العلاّمة، كما لاحظتم بعبارته الصريحة، يقبل الروايات المنقولة عن النبيﷺ عن

طريق الشيعة والسنة (طبعاً وفق المعايير التي يراها العلاّمة في الردّ والقبول للروايات).

٣. بدل أن يقوم فهد الرومي بنقل وإبراز دليل العلاّمة في عدم حجيّة تفسير الصحابة والتابعين، لا الروايات المنقولة عنهم[١١]، أو على أقل تقدير الرجوع إلى كلام العلاّمة في المقدّمة حول كمّية الروايات التفسيريّة المنقولة عن الصحابة ومناقشتها، بدل كل ذلك اكتفى بالادّعاء أنّ الشيعة بإعراضهم «عمّا رواه الصحابة عن رسول اللهﷺ هو مصدر انحراف منهجهم وسقوطه، ولذلك لجأوا إلى أُمور عدّة يسدّون بها ما انثلم: ١. رووا الروايات الموضوعة ونسبوها إلى أئمتهم...»[١٢]. فإذا كان فهد الرومي يرى أنّ فقدان النص في تفسير الشيعة ألجأهم إلى جَعْل الروايات فإنّ هذا الحكم يسري بشكل جدّي إلى روايات أهل السنّة أيضاً؛ لأنّه ـ حسب قول العلاّمة وغيره من الشيعة والسنّة، والتي سوف نتعرّض لها ـ فإنّ الروايات والآراء التفسيرية للصحابة قليلة جداً، فعلينا حسب رأي فهد الرومي أن نقوم بجعل الروايات لسدّ ذلك النقص.

٤. يقول العلاّمة حول تفسير آية الابتلاء في سورة البقرة (آية١٢٤) في خطاب الله سبحانه لإبراهيمعليه السلام: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا..﴾، «ولذلك ذكر عدّة من المفسّرين أنّ المراد به النبوة؛ لأنّ النبيّ يقتدي بن أُمته في دينهم، قال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ ﴾ (النساء: ٦٣)، لكنه في غاية السقوط»[١٣].

ثم يقوم العلاّمة بالاستدلال حول عدم إمكان قبول الإمام بأنه بمعنى النبيّ، أما فهد الرومي، الذي أبدى رأيه فقط في هذه الآية وآية الوضوء كما سترى، قام بالحكم على كلام العلاّمة بعد حذف الاستدلال، قائلاً: «ولا يخفى ضعف الاستدلال بالآيات المذكورة، بل عدمه في ما ذهب إليه من التفريق بين الإمامة والنبوّة»[١٤]. كما أنّه قام بنفس الحركة في حذف استدلال السيد الخوئي حول نسخ التلاوة، حيث قال: إنّ نسخ التلاوة هو عين القول بالتحريف[١٥]، فاتّهَمَ السيد الخوئي بالخداع والمكر[١٦]. هذه الطريقة غير العادلة في حذف الاستدلال في الموارد التي لا يستطيع الشخص الردّ على أدلّة الطرف المقابل ليست إلاّ دليلاً على ضعف ووهن المؤلف، وخروجاً عن الأمانة العلميّة[١٧].

٥. بعد أن نقلَ الكاتب بعض عبارات العلاّمة في تفسير آية الوضوء، وهي الآية ٦ من سورة المائدة، وهي: «وأما الروايات من طرق أهل السنّة فإنّها وإن كانت غير

ناظرة إلى تفسير لفظ الآية، وإنّما تحكي عمل النبيّ صلى الله عليه وآله وفتوى بعض الصحابة، لكنها مختلفة: منها ما يوجب مسح الرجلين؛ ومنها ما يوجب غسلهما. وقد رجّح الجمهور منهم أخبار الغسل على أخبار المسح، ولا كلام لنا معهم في هذا المقام؛ لأنّه بحث فقهي راجع إلى علم الفقه، خارج عن صناعة التفسير»[١٨]، يقول الكاتب بعد نقله لهذه العبارة: «وهكذا لمّا أعيَتْهُ الحيلة وعجز عن ردّ أدلّة الجمهور المستندة إلى فعل الرسول صلى الله عليه وآله، وقوله ما هو إلاّ التفسير الصحيح للقرآن الكريم»[١٩]. وممّا يُؤسف له أنّ فهد الرومي قد عثر قلمه هنا ووقع في تحريف رأي العلاّمة الطباطبائي، حيث تكلّم في مكان آخر من كتابه عن تفسير العلاّمة لآية الوضوء، ونَقَلَ بالتفصيل تفكيك العلاّمة بين المسائل التفسيرية والأُصولية والفقهية[٢٠]، فقد غفل عن كلامه السابق حول حدود التفسير، رغم أنّ العلاّمة صرّح أنّ هذه الروايات، التي تحكي فعل رسول الله صلى الله عليه وآله في أمر الوضوء، ليست ناظرة في أمر الألفاظ، لذا فإنّها خارجة عن دائرة تفسير الآية، وإنّ حل التعارض بين هذه الأحاديث واستخراج فتوى للحكم في الوضوء مسألة فقهية أيضاً[٢١]. أما تحريف الكاتب لرأي العلاّمة حول آية الوضوء فإنّ العلاّمة قال صراحةً أنّ روايات أهل السنّة مختلفة في هذا المورد، لكن فهد الرومي غضّ الطرف عن اختلاف الروايات، وراح يتّهم العلاّمة بعجزه عن ردّ أدلّة أهل السنة. وعلى سبيل نقل اختلاف الروايات عندهم ننقل نموذجاً من سنن البيهقي، حيث ينقل عن (رفاعة بن رافع) قول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «أنّها لا تتمّ صلاة أحدكم حتى يسبغ الوضوء كما أمره الله، يغسل وجهه ويديه إلى المرفقين، ويمسح برأسه ورجليه إلى الكعبين»[٢٢].

٦ـ يدّعي فهد الرومي أنّ الإمامية وقعوا في الاعتقاد بتحريف القرآن من أجل سدّ الثغرة التي وقعوا فيها، وهي عدم أخذهم بروايات الصحابة في تفسيرهم، فيقول حول هذه المسألة: «قالوا بتحريف القرآن الكريم، وهم وإن أنكره بعضهم فإنّما ينكره تقيّة...»[٢٣]. كما كتب في مكان آخر من كتابه: «ولم يجرؤ أحد من أصحاب المذاهب والفرق إلى القول بالزيادة أو النقصان في القرآن، إلاّ فرقة واحدة فرقة الشيعة؛ إذ لم يجدوا من النصوص القرآنية ما يؤيد عقيدتهم، فلم يجدوا موازياً لهذا الانحراف إلاّ القول بتحريف القرآن، وبغيره لا يستطيعون إثبات عقائدهم»[٢٤].

أما بحث التقيّة عند الشيعة في عدم تحريف القرآن، فيجب أن يُبحث في محلّه[٢٥]، حيث تجد هناك ما يدلّك على سخافات القائلين بذلك الرأي.

وسوف نكتفي هنا بسؤالين نوجههما للكاتب حول ما أبداه من آراء:

أولاً: إنّه قال بصدد تعريفه لتفسير الميزان: إنّه من أهم التفاسير الشيعية.

ونحن نعلم أنّ العلاّمة قد أولى اهتماماً خاصّاً بعدم إمكان تحريف القرآن، حيث بَحَثَه بشكل واسع وعميق، وأثبَتَ هناك سلامة القرآن عن التحريف[٢٦]، فهل كان ذلك تقيّة؟ وإذا كان كما يدّعي الكاتب هل يمكنه إقامة الدليل عليه؟

ثانياً: فهد الرومي يعترف أنّ تفسير الميزان ليس إلاّ لعقائد مذهب الإمامية، وأنّه يتّجه نحو إثبات عقائد الشيعة، بل إنّه يبيّن تلك العقائد بشكل مُفرط[٢٧]، فهل يمكن للمؤلف بعد تلك الاعترافات أن يأتي بنموذج واحد فقط حول بيان عقائد الشيعة في الآيات القرآنية مبتنية على تحريف القرآن؟

جواب المؤلّف عن هذين السؤالين يبيّن مدى مصادقيّته في ادّعائه: «لستُ أقول هذا تعصّباً ولست أقوله حقداً»[٢٨]. والأجدر بنا أن نؤكّد هنا على آراء فهد الرومي حول انهدام أركان تفسير الميزان، بدليل أنّ تفاسير الشيعة، ومن جملتها تفسير الميزان، اعتمدت على نفي قول صحابة رسول الله صلى الله عليه وآله في التفسير، وتوجّهوا إلى حجيّة سنّة أهل البيت عليهم السلام في التفسير؛ لأنّ فهد الرمي لم يتطرق إلى أدلّة الشيعة حول حجيّة سنّة أهل البيت لا نفياً ولا إثباتاً، وسوف نوكل البحث إلى محلّه المناسب[٢٩].

وسوف نبحث هنا فقط ميزان حجية قول الصحابة في التفسير استناداً إلى دلائل سنّية، مع قليل من التفصيل، من أجل إبراز شغف فهد الرومي بروايات وآراء الصحابة في التفسير، وكذلك بيان صحّة حكمه وسقمه في هذا المجال.

وقفة مع أدلة حجية قول الصحابي في التفسير

أدلّة أهل السنّة في التفسير بعد القرآن (تفسير القرآن بالقرآن)، وسنّة رسول الله صلى الله عليه وآله، أقوال الصحابة. وإنّهم متّفقون على هذا الرأي. وليس هناك دليل روائي خاص عن رسول الله صلى الله عليه وآله في مصادر أهل السنّة حول حجية قول كل الصحابة في تفسير القرآن، ولم يتمسّك علماء أهل السنّة برواية معينة في هذا المجال[٣٠].

الدليل الأول: إنّ أدلّة أهل السنة اعتبارية (غير نقلية)، وهذه الأدلّة تشابه بعضها بعضاً، في أنّ صحابة الرسول ﷺ كانوا يعيشون زمن نزول الوحي، يقول ابن كثير (م٧٧٤هـ) في هذا المجال: «إنَّ الطُّرُقِ في ذلك أنْ يُفَسَّرَ القرآنُ بالقرآنِ، فما أُجْمِلَ في مكَانٍ فإنّه قد بُسِطَ في مَوْضِعٍ آخرَ، فإن أعْياكَ فَعَلَيْكَ بالسُّنَّة؛ فإنها شَارِحةٌ للقُرآنِ وَمُوَضِّحةٌ له، وحينَئذٍ إذا لم نَجِدِ التفْسيرَ في القُرآنِ ولا في السُّنَّةِ رَجَعْنا في ذلك إلى أقْوالِ الصَّحابةِ؛ فإنّهم أدْرَى بذلك لما شَاهَدُوا من القَرائِن والأحْوالِ التي اخْتُصُّوا بها، ولِما لهم مِنَ الفَهْمِ التَّامِ والعِلْم الصَّحيح والعَمَل الصَّالِحِ، لا سيَّما عُلَماءَهُم وكُبَراءَهُمْ كالأئمَّةِ الأربعةِ الخُلَفاء الرّاشِدين، والأئمة المهتدينَ الْمهديِّينَ، وعَبْدَ الله بن مَسْعودٍ ـ رضي الله عنهم أجمعين ....»[٣١].

وبعد سبعة قرون تقريباً تفوّه الذهبي بنفس عبارات ابن كثير، بل إنّه قلّده حتى في العبارات، وأضاف هذه الجملة: «لأنّه من المحتمل أنّ الصحابة كلّ ما قالوه في التفسير فقد سمعوه من رسول الله ﷺ».

وكتب منيع عبد الحليم محمود حول هذه المسألة تحت عنوان (رسم المنهج السلفي للتفسير)، فقال: «الصحابة شهدوا نزول الآيات، وقد عاصروا أسباب القرآن، كانوا يعرفون الناسخ من المنسوخ، والشرائط الحاكمة على القرآن، وبيان المعاني التي كان يبديها رسول الله ﷺ، فَهمُهُم [للآيات] أكثر وضوحاً، وقدرتهم على الاجتهاد والاستنباط أقوى»[٣٢].

وقد استفاد هذه الطريقة من التفكّر السلفي لابن تيمية، حيث تبنّى هذا السلوك في هذا المجال.

الدليل الثاني في هذه القضية: رأي بعض أهل السنّة، ومن جملتهم ابن تيمية[٣٣]، وتلميذه ابن قيم الجوزية[٣٤]، الذين يقولون: «إنّ رسول الله قد بيّن للصحابة كل معاني القرآن الكريم. لذلك يدّعون أنّ غالبية الاختلاف بين السلف [الذين على رأسهم الصحابة] في التفسير هو اختلاف تنوّع، وليس اختلاف تضاد [يعني إمكانية الجمع بين آرائهم]»[٣٥].

وسَبَقَ ابنَ تيمية الحاكمُ النيسابوري (ت ٤٠٥هـ) الذي يميل شيئاً ما إلى هذا الرأي[٣٦].

الدليل الثالث: الحديث المنقول عن ابن مسعود: «كان الرجل منّا إذا تعلّم عشر آيات لم يتجاوزهن حتى يعلم معانيهنّ والعمل بهنّ»[٣٧].

الشاطبي أيضاً حينما تعرّض لمراتب علم المفسّرين جعل الصحابة والتابعين في المرتبة الأُولى من العلم، حتى أنّه جعلهم من الراسخين في العلم، ولا يمكن أن يقاس بهم غيرهم[٣٨]. وقال الذهبي: إنّ الذين أعرضوا عن مذهب الصحابة والتابعين في التفسير، وقعوا في مطبّات كثيرة، ففسّروا القرآن حسب أهوائهم[٣٩].

وقد تبعهم فهد الرومي في ذلك وتبنّى نظرياتهم[٤٠].

مناقشة أدلة حجية قول الصحابة في التفسير

عندما نبحث حجيّة قول الصحابي يجب أن نفرّق بين مقامَين:

أولهما: قول الصحابي باعتباره راوٍ للتفسير.

الثاني: قول الصحابي الذي يقوم بالاجتهاد بالتفسير، والذي يسمى (موقوف أو أثر).

في الموارد التي يكون فيها الصحابي راوٍ لتفسير الآيات يجب أن يخضع إلى مناقشة السند والدلالة، حاله حال بقيّة الأحاديث؛ لأنه:

أولاً: عدالة كل الصحابة غير مُحرَزة، فيجب أن تُحرز عدالة الراوي قبل كل شيء.

لكن أهل السنّة يقولون بعدالة كل الصحابة بشكل مطلق[٤١]. وقد صار هذا المبنى (عدالة تمام الصحابة) مورداً للمناقشة حسب نظر الصحابة وبعض أهل السنة، واستناداً للآيات والروايات والشواهد التاريخية[٤٢].

ثانياً: هناك أحاديث متواترة عن النبيﷺ[٤٣] تحذّر من الكذب على رسول اللهﷺ، وتُثبت وقوع الكذب[٤٤] على رسول الله في زمن النبيﷺ[٤٥] وبعده، فإذا قلنا: إن هذا الحديث من الأحاديث المجعولة أيضاً فإنّ ذلك يدلّ على وقوع الكذب والجعل فعلاً لأحاديث رسول اللهﷺ.

ثالثاً: نفس الصحابة بينهم تفاوت في تصديق بعضهم للبعض الآخر، مثلاً: عمر بن الخطاب صدَّق قول عبد الرحمن بن عوف، لكن أبا موسى الأشعري لم يصدّقه،

وقال له: عليك الإتيان بشاهد يشهد على كلامك[٤٦].

رابعاً: حسب اعتراف بعض الصحابة فإنهم ينقلون الحديث عن رسول الله، لكنّهم لم يسمعوا الحديث عنه مباشرة، أمثال: البراء بن عازب، الذي ينقل عن رسول الله لكنه لم يسمع منه مباشرة[٤٧].

خامساً: الصحابة أنفسهم يُخطِّئ بعضهم بعضاً، وينقد بعضهم كلام بعض، مثل: تخطئة عائشة لحديث عمر[٤٨].

هذه الأدلّة التي نقلناها والقرائن التي سقناها تدلّ على أن الحديث المنقول عن الصحابي لا يضفي على الرواية مسحة (الاعتبار)، إلاّ أن يكون خبراً متواتراً، أو محفوفاً بالقرينة القطعية، ففي هذه الحالة فقط يمكن أن تكون الرواية مبيّنة للآيات القرآنية.

علاوة على ذلك فإن صعوبة إثبات الروايات التفسيرية للصحابة والآخرين (كالتابعين..)، وما واجَهَته من صعوبات ومشاكل، من جملتها منع التدوين، بل منع نشر الحديث بين أهل سنة، الذي استمر ما يقارب القرن ونصف القرن، أبرزت هكذا مشاكل في تغيير وتبديل متون الأحاديث[٤٩] أضف إلى ذلك وضع وجعل الأحاديث ونسبتها إلى الصحابة، حيث أدّت إلى انتشار الروايات التفسيرية الجعليّة الكثيرة حسب اعتراف أهل السنّة.

يقول الذهبي حول هذه المسألة: «يجب أن لا ننخدع بكل ما يُنسب إلى الصحابة من تفسير؛ لأن هناك الكثير من الأحاديث التي نُسبت للصحابة في التفسير زوراً وبهتاناً»[٥٠].

ولهذا قال أحمد بن حنبل: إن هناك ثلاثة أشياء لا أساس لها؛ التفسير، الملاحم، والمغازي[٥١].

ولأحمد الخولي بحثٌ أيضاً في هذا المجال لا بأس بالاطلاع عليه[٥٢].

أمّا إذا قام الصحابي بالاستنباط حسب رأيه من الآية فمن باب أولى أن يكون كلامه واستنباطه محلاً للنقد؛ لأنه:

أولاً: على خلاف رأي ابن تيمية وفهد الرومي وآخرين كل ما قاله الصحابي عن رسول الله حول تفسير الآيات لم يأخذوه مباشرة عن رسول الله؛ لأن الرسول

لم يبيّن كل المعارف القرآنية لكل الصحابة، وكما قال القرطبي: «فإن الصحابة رضي الله عنهم قد قرأوا القرآن، واختلفوا في تفسيره على وجوه، وليس كل ما قالوه سمعوه من النبيّ صلى الله عليه وآله، فإنّ النبيّ صلى الله عليه وآله دعا لابن عباس، وقال: اللهم فقّهه في الدين، وعلّمه التأويل، فإن التأويل مسموعاً كالتنزيل، فما فائدة تخصيصه بذلك؟! وهذا بيّن لا إشكال فيه»[٥٣].

ويذهب البغدادي إلى نفس الرأي[٥٤]، ويقول ابن عاشور في تأييده لهذا الرأي: «إن عمر بن الخطاب من أهل العلم، لكنه سأل عن معنى الكثير من الآيات، ولم يتشرط عليهم أن يجيبوه فقط بما سمعوه من رسول الله في هذا المجال»[٥٥].

لذلك ظهر الاختلاف بين الصحابة في فهم الآيات، وإن الاختلاف في بعض الموارد اختلاف تضاد، لا اختلاف تنوّع، كما يدّعي ابن تيمية، فكل واحد من الصحابة يقبل اجتهاده في فهم بعض الآيات، ولا يقبل اجتهاد ورأي غيره، ولا يوجد عندنا دليلٌ على عصمة الصحابة في جميع أقوالهم[٥٦]، واتّفق علماء الشيعة على أن اجتهاد الصحابي في التفسير وغيره ليس حجة على الآخرين[٥٧].

يقول العلاّمة الطباطبائي في تفسيره للآية الشريفة: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ..﴾ [النحل، ١٤٤]: «في الآية دلالة على حجية قول النبيّ صلى الله عليه وآله في بيان الآيات القرآنية، وأما ما ذكره بعضهم أن ذلك في غير النص والظاهر من المتشابهات، أو في ما يرجع إلى أسرار كلام الله وما فيه من التأويل، فمما لا ينبغي أن يصغى إليه.

هذا في نفس بيانه صلى الله عليه وآله، ويلحق به بيان أهل بيته؛ لحديث الثقلين المتواتر وغيره، وأما سائر الأمة من الصحابة أو التابعين أو العلماء فلا حجية لبيانهم؛ لعدم شمول الآية وعدم نص معتمد عليه يعطي حجية بيانهم على الإطلاق.

وأما قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ فقد تقدم أنه إرشاد إلى حكم العقلاء بوجوب رجوع الجاهل إلى العالم، من غير اختصاص الحكم بطائفة دون طائفة»[٥٨].

ثانياً: أهل السنّة اعترفوا بوجود المراتب للصحابة في فهم وتفسير الآيات، وأن هناك مجموعة منهم يمكن أن نعدّهم من علماء التفسير[٥٩]، فلا يجب أن نقول بأن جميع الصحابة لهم القدرة على الفهم التام لآيات، أو أن عملهم كلّه صحيح، وأن

قدرتهم على الاجتهاد والاستنباط أكثر من الآخرين، ولا يمكن أن نعدّهم من الراسخين في العلم؛ لأن هذا كلّه ينافي الواقع الذي عاشه الصحابة.

ثالثاً: في مقام الإثبات أيضاً يمكن أن نشاهد الصعوبات التي واجهها تفسير الصحابة، التي من جملتها: الإسرائيليات التي دخلَت التفسير؛ لأن أحد منابع التفسير التي اعتمد عليها الصحابة هم أهل الكتاب، فمن الطبيعي أن تتسلّل الإسرائيليات إلى تفسيرهم، وبالأخص في عصر خلافة عمر، الذي سمح لأشخاص، أمثال: كعب الأحبار، في نشره أفكار أهل الكتاب بين الصحابة[٦٠]، في حين أن الرسولﷺ حذّر عمر قبل وصوله إلى الخلافة من مسألة ميله إلى أهل الكتاب وتعلّقه بهم[٦١][٦٢].

تبيّن من الكلام السابق حول الصحابة أن بيانهم (إذا نُقل بسند صحيح) فإنه معتبر في نقل الأحداث الواقعة في صدر الإسلام، وبيان الآداب والرسوم الجاهلية، ونقل القرائن والشواهد التي حفّت بنزول القرآن، والتي لها دخلٌ في تفسير الآيات، خصوصاً في بيان شأن نزول الآيات وبيان المعنى اللغوي لها، كل ذلك يمكن أن يكون معتبراً من هذه الناحية؛ لأن القرآن نزل بلُغَتِهم، والمفسّر إذا أراد الوصول إلى المعنى الرائج زمان نزول الوحي عليه الاستعانة بأقوال الصحابة[٦٣]، رغم أن هناك بعض المعاني لا تنطبق مع المعنى الاصطلاحي المُراد. أما اجتهادات واستنباطات العلماء من الصحابة فحالها حال سائر الاجتهادات، فيجب أن نعرضها على القرآن والسنّة القطعيّة، فإذا وافَقَتها نأخذ بها. والواقع يُشير إلى أن آراء وروايات الصحابة في التفسير قليلٌ جداً[٦٤]، فبناءً على قول صاحب كتاب (كنز العمال) أنها بحدود ٥٤٤ حديثاً[٦٥]، ومع حذف المكرّر منها لا تتجاوز ٢٥٠ حديثاً.

نتائج البحث

آراء فهد الرومي جاءت في كتابه (اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر) حول تفسير الشيعة بشكل عام وتفسير الميزان بشكل خاص، وقد استقيناها من أطروحته للدكتوراه، وقد رأينا من الضروري نقد تلك الأفكار والآراء التي وقَعَت في مطبّات كثيرة.

فهو يرى أن تفسير الشيعة للقرآن، وتفسير الميزان بشكل أوضح، لا أساس له من

الصحّة، وقد سعى فهد الرومي إلى تحميل ما عنده من ذهنية مسبقة حول الشيعة على عقيدة الشيعة في التفسير، كما أراد أن يحمّل تلك الآراء على تفسير الميزان بالخصوص.

لكن آراءه لا مبنى لها، حيث باءت بالفشل والخيبة، فقد وقع المؤلّف في التناقض، وكتمان الحقائق، وتقطيع وتحريف العبارات، كما أنه أورد مجموعة من الادّعاءات المتعدّدة من دون أن يقيم الدليل عليها.

يدّعي فهد الرومي أن العمود الفقري لتفسير أهل السنّة هو قول الصحابي، وبما أن الشيعة قد أعرضوا في تفسيرهم عن قول الصحابي، ومن ضمنهم تفسير الميزان، فإن تفسيرهم لا قيمة له ولا أساس، لذلك التجأ الشيعة حسب رأيه إلى عوامل أخرى لسدّ هذه الثغرة وهذا النقص في تفسيرهم، فتوجّهوا إلى تحريف القرآن، جعل الروايات، البطن، و...

ومن خلال تحليلٍ منصف يمكن أن نبيّن بطلان ادّعاءات فهد الرومي في تفسير (قول الصحابة)، وإظهار مقدار الضعف الذي وقع فيه.

الهوامش

(١) كتاب (اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر)، لمؤلفه فهد بن عبد الرحمن الرومي، هذا الكتاب أصلاً هو رسالة دكتوراه للمؤلف، حيث حصل في وقتها على درجة ممتاز في قسم القرآن وعلوم القرآن ـ كلية أُصول الدين، جامعة محمد بن سعود الإسلامية في الحجاز، وبعد دفاعه عن الرسالة قام بطبعها عام ١٤٠٧هـ.

كتب المؤلف في مقدمة كتابه توضيحات حول الهدف من تناوله الاتجاهات التفسيرية في القرن الرابع عشر، ثم عرّج بعد ذلك نحو ضرورة البحث في هكذا مواضيع، بعد ذلك قدّم تقريراً مفصّلاً حول مباحث الكتاب. وقد أفرَدَ الكاتب الفصل الثاني من الباب الأول، وجعل عنوانه (منهج الشيعة في القرآن الكريم)، تناول فيه بعض المقدّمات عن الشيعة مثل: تعريف الشيعة، نشوء الشيعة، فِرَق الشيعة، تعريف الشيعة الاثنا عشرية وأُصول اعتقاداتهم. ثم تناول بعد ذلك منهج الشيعة الامامية في التفسير، وخَتَمَ الفصل بالتعرّض لبعض التفاسير المهمّة للشيعة الإمامية في العصر الحاضر، وختم بحثه بتناول أهم تفاسير الشيعة الإمامية في العصر الحاضر (خلال خمسين صفحة).

(٢) اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر ١:٢٣٩، ط. الأُولى ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م، المملكة العربية السعودية.

(٣) المصدر السابق ١:٢٤٧.

(٤) المصدر السابق: ٢٤٩ـ٢٥٠.

(٥) المصدر السابق: ٢٥٠.

(٦) المصدر السابق نفسه.

(٧) المصدر السابق: ٢٥٢.

(٨) المصدر السابق: ٢٥١ـ٢٥٢.

(٩) الميزان في تفسير القرآن ١:١٣، ط. جماعة المدرسين ـ قم.

(١٠) اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر ١:٢٥٢.

(١١) الميزان في تفسير القرآن ١٢:٢٧٨.

(١٢) اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر ١:٢٥٢.

(١٣) الميزان في تفسير القرآن ١:٢٧٠.

(١٤) اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر ١:٢٤١.

(١٥) السيد أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٢٠٦، ط. طهران ١٣٦٤هـ.شمسي.

(١٦) اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر ١:٧٢.

(١٧) مثل حذف استدلال السيد الخوئي في نفس المورد من قبل الدكتور القفاري ـ الذي يحمل نفس آراء الرومي والمتخرج في نفس الجامعة، وهي جامعة محمد بن سعود ـ متّهماً السيد الخوئي بإنكار آية ﴿**ما ننسخ من آية أو نُنْسها..**﴾ (البقرة: ١٠٦)، وأنه يدور في متاهة وضياع. انظر: ناصر القفاري، أُصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية: ١٥٤ـ١٥٥، ط. الثانية ١٤١٥هـ.

(١٨) الميزان في تفسير القرآن ٥:٢٢٢.

(١٩) اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر ١:٢٤٥.

(٢٠) المصدر السابق ٢:٤٨٧ـ٤٨٩.

(٢١) الميزان في تفسير القرآن ٥:٢٢٤.

(٢٢) البيهقي، السنن الكبرى ١:٤٤، ط. دار المعرفة ـ بيروت ١٤٠٦هـ.

(٢٣) اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر ١:٢٥٢.

(٢٤) المصدر السابق: ٧٢ـ٧٣.

(٢٥) فتح الله محمدي نجارزادگان، سلامة القرآن من التحريف وتفنيد الافتراءات على الشيعة الإمامية: ٤٧٤ـ٥١٤، ط. منشورات مشعر ـ طهران ١٣٨٢هـ.شمسي.

(٢٦) الميزان في تفسير القرآن ١٢:١٠٤ـ١٣٣.

(٢٧) اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر ١: ٢٩٤.

(٢٨) المصدر السابق: ٢٥٠.

(٢٩) نجازرادگان، التفسير التطبيقي ـ مبحث حول حجية سنة أهل البيت في التفسير ـ: ٩٩ـ١٢٧، المركز العالمي للعلوم الإسلامية ـ قم ١٣٨٣هـ.شمسي.

(٣٠) ربما يقال إنّ أهل السنّة تمسّكوا بإطلاق حديث: «أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم» (انظر: السنن الكبرى للبيهقي: ١٨١؛ القاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى: ٦١٣، تحقيق علي محمد البجاوي ـ بيروت. رغم أنّ هذا الحديث ضعيف السند، لكن بعضهم يقول بأنه موضوع (انظر: ابن الجوزي: ٢٢٣؛ القاضي عياض ٦١٣، يقول ـ نقلاً عن ابن حزم والحافظ العراقي ـ : إنه حديث ضعيف، بل إنّه موضوع)، وأنه مخدوش من حيث الدلالة أيضاً؛ لأنه لا يمكن أساساً الاقتداء بكل الصحابة الذي تتناقض أقوالهم أحياناً.

(٣١) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير) ١: ٣، ط. بيروت ١٤٠٢هـ؛ ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ١: ٥٠، تحقيق عبد السلام عبد الشافي ـ بيروت ١٤١٣هـ.

(٣٢) منيع عبد الحليم محمود، مناهج المفسّرين: ٢٠٦، ط. بيروت.

(٣٣) ابن تيميّة، المقدمة في أُصول التفسير: ٩، دار مكتبة الحياة ـ بيروت.

(٣٤) فهد بن عبد الرحمن الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر ١: ١١.

(٣٥) مقدمة في أُصول التفسير: ١١؛ اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر ١: ٢٦.

(٣٦) نقلاً عن بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن ٢: ١٥٧، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط. الثانية، دار المعرفة ـ بيروت.

(٣٧) الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن ١: ٢٧، ط. بيروت ١٤٠٨هـ؛ البرهان في علوم القرآن ٢: ١٥٧.

(٣٨) نقلاً عن محمد القاسمي، محاسن التأويل (تفسير القاسمي) ١: ١٦٦، دار الفكر ـ بيروت ١٣٩٨هـ.

(٣٩) تفسير القاسمي ١: ٢٨١.

(٤٠) اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر ١: ٢٧.

(٤١) السيوطي، الخصائص الكبرى ٢: ٢٦٧، دار الكتب العلمية ـ بيروت؛ ابن الأثير، أُسد الغابة في معرفة الصحابة ١: ٣، ط. بيروت؛ العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري ١: ١٤، تحقيق وإشراف: محيي الدين الخطيب، دار المعرفة ـ بيروت؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي) ١٦: ٢٩٧، دار الكتاب العربي ـ القاهرة ١٣٨٧هـ.

(٤٢) انظر على سبيل المثال: مركز الرسالة، الصحابة في القرآن والسنّة: ٥ـ١١٠، قم ١٤١٥هـ؛ الفضل ابن شاذان، الإيضاح: ٢٢٩، تحقيق: الأرموي، نشر جامعة طهران؛ الشيخ المفيد، الإفصاح في

الإمامة: ٤٠ـ٤١، ط. المؤتمر العالمي للذكرى الألفية للشيخ المفيد ١٤١٣هـ؛ التفتازاني، شرح المقاصد: ٣١٠ـ٣١١، تحقيق: محمد عبد الرحمن عميرة، منشورات الرضي ـ قم ١٤٠٩هـ؛ السيد علي خان الشيرازي، الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة: ٩ـ٤١، على سبيل المثال انظر: مركز الرسالة، ٥ـ١١٠؛ ابن شاذان، ٢٢٩؛ المفيد، ٤٠ـ٤١؛ التفتازاني ٥: ٣١٠ـ٣١١؛ سيد علي خان، ٩ـ٤١).

(٤٣) تفسير القاسمي ١:٢٨١.

(٤٤) البخاري، ١: ٢٠٣؛ القاسمي: ١٧٩.

(٤٥) انظر: نهج البلاغة، الخطبة ٢١٠؛ ابن حزم ٢: ٥٨٢ وأبو ريّة: ٦٥.

(٤٦) نقلاً عن أبي ريّة: ٧٣.

(٤٧) ابن حنبل ٢: ٤١٠.

(٤٨) انظر: أبو ريّة: ٧٦.

(٤٩) للتوضيح أكثر، انظر: الجلالي: ٤٨١ـ٥٤٩؛ الشهرستاني: ٥٠٤ـ٥٠٥.

(٥٠) الذهبي ١: ٤٧ و٢٧٣.

(٥١) نقلاً عن الذهبي ١: ٤٧.

(٥٢) انظر: المصدر نفسه ٧: ٣٥٣.

(٥٣) المصدر نفسه ١: ٣٣؛ وأيضاً انظر: القاسمي ١: ١٦٦.

(٥٤) البغدادي ١: ٥.

(٥٥) التحرير والتنوير ١: ٣٢.

(٥٦) انظر: أبو زهرة: ١٠٢، نقلاً عن الشهرستاني: ٣٢٥.

(٥٧) الشهيد الثاني: ٢٧٨ـ٢٧٩.

(٥٨) الطباطبائي ١٢: ٢٧٨.

(٥٩) انظر: السيوطي ٢: ١٨٧ـ١٨٨؛ ابن خلدون ١: ٤٤٦؛ الذهبي ١: ٦٠.

(٦٠) انظر: ابن كثير ٤: ١٧؛ الذهبي ٣: ٤٨٩ـ٤٩٠.

(٦١) ابن حنبل، ٢٣: ٣٤٩، ح١٥١٥٦.

(٦٢) يكفينا في هذا المجال ما كتبه الأستاذ معرفة، حيث كتب أكثر من مئتي صفحة في كتابه (التفسير والمفسرون) مع ذكر الشواهد عن الاسرائيليات في التفسير (انظر: معرفة، ٢: ٧٩ـ٣١٠.

(٦٣) انظر: ابن سلام: ٤٥.

(٦٤) انظر: الطباطبائي ١: ٤.

(٦٥) انظر: الهندي ٢: ٥٢ـ٣٥٢.

فلسفة ختم النبوة عند الشهيد مطهري

دراسة نقدية

الشيخ مسعود إمامي (*)

ترجمة: علي آل دهر الجزائري

تمهيد

فلسفة ختم النبوة من الأبحاث الكلامية التي ليس لها ذلك القدم التاريخي بين المتكلمين وعلماء المسلمين، وإن كانت هناك إشارات حولها في عبارات المتكلمين والعرفاء، بل وفي روايات المعصومين عليهم السلام، إلا أنّ هذه المسألة لم تطرح بنحو مستقل وصريح إلاّ في العقود الأخيرة، ومن قبل بعض المتنورين المتدينين في الأغلب، ولعل الشهيد مرتضى المطهري أكثر من تكلم وكتب في هذا الموضوع، فقد تعرض المطهري في ثلاثة من مؤلفاته بنحو مفصَّل إلى بحث فلسفة ختم النبوة، وأول وأكثر الآثار تفصيلاً في هذا المجال هو سلسة محاضراته في حسينية الإرشاد سنة ١٣٤٧(هجري شمسي)، وكانت عشر محاضرات حول موضوع ختم النبوة، وقد كُتبت من الأشرطة وطُبعت بدون أي تصرّف بعنوان «الخاتمية»، والأثر الثاني له مقالة بعنوان «ختم النبوة»، والتي طبعت منذ سنوات في مجموعة بعنوان «محمد خاتم الأنبياء»، ثم طُبعت تلك المقالة بمفردها في رسالة صغيرة، والأثر الثالث للشهيد المطهري هو الجزء الثالث من مجموعته «مقدمة في الرؤية الكونية الإسلامية»، والذي يحمل عنوان «الوحي والنبوة»، والتي تعرض في بعضها إلى مسألة «فلسفة

(*) باحث في الفقه الإسلامي والدراسات القانونية المعاصرة، ورئيس قم دراسة المصنّفات الإمامية في مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي.

الخاتمية». وتوجد إشارات في مصنفاته الأخرى، مثل: «الإسلام ومتطلبات العصر» و«معرفة القرآن» و«نقد الماركسية».

وقد أخذت هذه المقالة على عاتقها دراسة ونقد مسألة فلسفة الخاتمية من وجهة نظره؛ إذ يطرح الأستاذ الشهيد في أول وهلة سؤالين في ذهن مخاطبه، أولاً: بسؤال عن عليّة انتهاء ظهور الشرائع الجديدة بمجيء الشريعة الإسلامية، وعرض الإسلام على أنّه دين خالد للبشرية؟

والسؤال الثاني عن عِلّة انتهاء سلسلة الأنبياء، لأنّه ليس من الضروري اقتران النبوة بالشريعة، بل إنّ أكثر الأنبياء كانوا مبلغين لشرائع سابقة عليهم، فمع فرض خاتمية الدين الإسلامي يبقى السؤال مطروحاً عن خاتمية نبي الإسلام.

نظرية المطهري في ختم النبوة

وبعبارة أخرى: إنّ الشهيد المطهري يُفرِّق في مؤلفاته بين النبوة التبليغية والنبوّة التشريعية، ويقسِّم الأنبياء إلى أنبياء ذوي شرائع؛ وأنبياء مبلغين لشرائع سابقة، ويعتبر فلسفة وحكمة ختم النبوة مختلفة في كل واحد من نوعي النبوة هاتين عن الآخر.

ويقسِّم الفترات التاريخية للحياة البشرية ـ تبعاً للعلامة إقبال اللاهوري ـ إلى فترتين: الأولى: فترة الطفولة، والثانية: فترة البلوغ والرشد العقلي، ويعتبر ظهور الإسلام في الحد الفاصل بين هذين الفترتين.

ولذا فإنّه يبيّن فلسفة ختم النبوة التشريعية أو فلسفة ختم الشرائع في بعدين: الأول: أهلية البشر لتقبل الشريعة الخاتمة؛ والثاني: قدرتهم على حفظ تلك الشريعة، فيقول: «في الفترات السابقة للشرائع لم يكن الناس قادرين ـ بسبب عدم البلوغ والرشد العقلي ـ على استيعاب المخطط الكامل لمسيرتهم والاستمرار في طريقهم بمساعدته؛ ولذا كان من اللازم إرشادهم مرحلة بعد مرحلة ومنزلاً ثم منزلٍ، ويرافقهم المرشدون على الدوام، أما في عصر الرسالة الخاتمة فما بعدها فقد تحققت تلك القدرة على استيعاب المخطط الكامل، وتوقف العمل بطريقة الإرشاد منزلاً منزلاً ومرحلة مرحلة، فالسبب في تجدد الشرائع أن البشر لم يكن قادراً على استيعاب المخطط الكامل والجامع، وعند توفر تلك القابلية منحتهم السماء البرنامج الكامل

والجامع؛ ولهذا انتفت علة تجديد النبوات والشرائع[١].

ويشير الأستاذ الشهيد في آثاره بصورة عابرة إلى كلام العرفاء حول فلسفة ختم النبوة.

حيث يؤكد عرفاء المسلمين على علو درجة النبي الأكرمﷺ، وأهليته لطي آخر مراحل الكمال الإنساني وأكمل المكاشفات لاستلام الشريعة والمعارف الإلهية.

فيقول: «لقد أدرك العرفاء أن النبوة ختمت لأنَّ جميع المراحل والمقامات الفردية والاجتماعية والطريق الذي يجب سلوكه كلها كشفت، وكلّ ما يتلقاه أي إنسان سوف لن يكون أكمل من ذلك، ولذلك كان مضطراً لاتّباع الخاتم، مَنْ ختم المراتب بأسرها»[٢].

فقد ربط ﷺ كلام العرفاء هذا بختم النبوة التشريعية، قائلاً: «...في هذا التعريف للخاتمية لم يُكتف بملاحظة عدم بعثة نبي بعده، بل ذكرت أيضاً علة هذه المسألة، وهي عدم مجيء نبي صاحب شريعة؛ لأنه لا يوجد ما يأتي به عن طريق النبوة، أي ما يدركه الإنسان بواسطة الوحي والإلهام، لا ما يحصّله عن طريق العلم والعقل، وهو طريق آخر مقدور للبشر، لم يبقَ ما يمكن إلقاءه إلى الإنسان، ولم يبق كلام لم يُقلْ»[٣].

وهذا الادعاء من العرفاء مبني على أصل أنّ الكمال الإنساني متناه وهناك حد نهائي لكماله، وفي كتاب «نظر الماركسية» وبعد أن ينقل الأستاذ المطهري عبارة الشيخ محيي الدين بن عربي حول الخاتمية؛ إذ يقول: «الخاتم من ختم المراتب بأسرها» يوضِّحها كالآتي: «... وعلى أية حال فإن هذه المسألة لابد أن تطرح بالنحو الآتي، وهو هل أن للإنسان كمالاً نهائياً، بحيث إذا وصل إليه فلا يمكن أن يفرض له كمال أعلى حينئذ، وإن الأعلى منه وجوب الوجود، أم لا، بأن الإنسان مهما تكامل فإنّ الطريق مفتوح أمامه؟ وقد ذكر السيد علي خان المدني هذه المسألة في شرح الصحيفة السجادية، بأن الصلاة على النبيﷺ هل لها أثر عليه أم لا؟ بأنْ تكون مفيدة للمصلي عليه أما النبي صلوات الله عليه فقد وصل إلى مرتبة بحيث ليس للصلاة أثر عليه؟ وأوّل بعضهم يثرب في الآية الشريفة «يا أهل يثرب لا مقام لكم» بالإنسانية، وقالوا: إن الإنسان ليس له كمال نهائي، ليس له حدّ نهائي وإن الرسول الأكرمﷺ

في حال تكامل دائم»[٤].

وفي توضيح البعد الآخر لفلسفة ختم النبوة التشريعية، وهو أنّ البشرية بلغت مرتبة حفظ شريعتها وكتابها السماوي، يقول الشهيد المطهري: «لم تكن البشرية في السابق قادرة على حفظ كتابها السماوي؛ بسبب عدم الرشد والبلوغ الفكري، وعادة ما كانت الكتب السماوية تُحرّف وتُبدّل أو تفقد بالمرّة، ولهذا كان من الضروري استئناف رسالة جديدة، أما عصر نزول القرآن قبل أربعة عشر قرناً فقد اقترن بعبور البشرية من مرحلة الطفولة، وكانت قادرة على حفظ ميراثها العلمي والديني، ولهذا لم يقع تحريف في آخر الكتب السماوية المقدسة، يعني القرآن الكريم. وكان المسلمون يحفظون كل آية ساعة نزولها بالقلوب والقراطيس، بحيث انتفى احتمال أي تبديل وتحريف وحذف وإضافة، ولهذا لم يحدث التحريف والنقصان في هذا الكتاب السماوي، وهذا أحد أسباب انتفاء الداعي لاستئناف النبوة[٥].

«لقد كان تدوين العلوم المختلفة للغة العربية، مثل: علم المفردات، الصرف والنحو، علم المعاني، البيان، والبديع، بهدف سعي البشرية لحفظ كتابها السماوي، ولا سيما أنَّ أكثر المؤلفين لهذه العلوم كانوا من غير العرب، وإن نشوء علم التفسير وعلم الحديث منذ القرن الأول الهجري كلها دلائل رشد وبلوغ البشرية في فترة ظهور الإسلام، وعلامة على ختم النبوة»[٦].

«بل يمكن القول: إنّ تاريخ البشرية ـ على أحد المعاني ـ بدأ من عصر ظهور الإسلام، فإذا كان المقصود من عصر التاريخ ـ في مقابل عصر ما قبل التاريخ ـ تلك الفترة التي حفظت فيها البشرية تاريخها متسلسلاً فهذه تبدأ من عصر ظهور الإسلام، وقد حفظت آثار اليونانيين والهنود والإيرانيين من قبل المسلمين، ولم تكن البشرية قبل الإسلام تحفظ مواريثها السابقة، بل كان الفاتحون يعملون على محو وإبادة آثار الأمم المغلوبة، وكان هذا بعينه علامة على عدم الرشد والبلوغ الفكري للبشرية قبل الإسلام، تلك الفترة التي يعبر عنها الإسلام بـ«الجاهلية»، ويشير هذا التقسيم إلى أن فترة ما بعد ظهور الإسلام فترة مقابل الجاهلية، أي عصر العلم والعقلانية»[٧].

ما تقدم حتى الآن كان عبارة عن بيان آراء الشهيد المطهري حول فلسفة ختم النبوة التشريعية، لكن لا يمكن استبعاد تلك الحقيقة، وهي أن الأنبياء الإلهيين لم

يكونوا أصحاب شريعة، بل كانوا مبلغين وناشرين لشريعة النبي السابق لهم، ومع قبول أن الإسلام آخر شريعة إلهية، وأن نبي الإسلام صاحب شريعة، لا زال هذا السؤال قائماً، وهو: لماذا لم يبعث نبي تبليغي بعد نبي الإسلام لكي يكون ناشراً ومبلغاً لشريعته؟

وقد أدت تلك المسألة إلى أن يُفرِّق الشهيد المطهري بين النبوة التبليغية والنبوة التشريعية، ويتصدّى لتحليل كل منهما على حدة عند بيانه لفلسفة ختم النبوة. فقد اعتبر رحمه الله وظيفة الأنبياء المبلغين هي نشر وتبيين الشريعة، وأيضاً تطبيق الأصول العامة للشريعة على مصاديقها بمرور الأيام، وقد أُوكلت هاتان المسؤوليتان الخطيرتان في فترة الرسالة الخاتمة إلى أناس تحملوهما نظراً لبلوغهم العقلي ورشدهم الفكري، يقول رحمه الله: «...لقد سمح له بلوغه الفكري ورشده الاجتماعي أن يتصدى لتبليغ الدين وإقامته والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبذلك انتفت الحاجة إلى الأنبياء المبلغين الذين كانوا دعاة ومبلغين لشرائع الأنبياء من أصحاب الشرائع. أما في الإسلام فإنَّ علماء الأمة وصلحاؤها هم الذين يقومون بذلك، وقد بلغوا من الرشد الفكري بحيث تمكنوا في ضوء الاجتهاد من تفسير الوحي وتبيينه، وإرجاع كل مورد إلى الأصل الخاص به في الظروف المكانية والزمانية المختلفة، لقد قام علماء الأمة بهذه المهمة»[٨].

إنَّ الوحي هو أعلى وأرقى مظاهر ودرجات الهداية، توجد في الوحي إرشادات لا يصل إليها الحس والخيال والعقل والعلم والفلسفة، ولا يستطيع أي منها أن يحلَّ محله، لكن الوحي الذي له تلك الميزة هو الوحي التشريعي، لا الوحي التبليغي، الوحي التبليغي على عكس ذلك. ما دام البشر بحاجة إلى الوحي التبليغي فإنّ العقل والعلم والحضارة لم تصل بعدُ إلى درجة بحيث يعتمد الناس على أنفسهم في الدعوة والتعليم والتبليغ والاجتهاد في دينهم. إنّ ظهور العلم والعقل، وبعبارة أخرى: الرشد والبلوغ الإنساني، يؤدي بذاته إلى انتفاء الحاجة للوحي التبليغي، ويصبح العلماء خلفاء الأنبياء»[٩].

وكما يظهر من هذا النص من كلام الأستاذ الشهيد وغيره من النصوص فإنه يعتبر ـ علناً ـ الاجتهاد القوة المحركة للإسلام في فترة ختم الرسالة وخلافة النبوة التبليغية.

ويعتقد أن الاجتهاد إذا اقترن بحسن التقدير وجودة الاستنباط فإنه سيكون قادراً على إرشاد البشرية في جميع تحولاتها الاجتماعية[١٠].

مطهري ونظرية محمد إقبال في ختم النبوة

وبالرغم من تأثُّر الشهيد المطهري في أصل نظريته بالعلامة إقبال اللاهوري إلاّ أنه ينقدها بالتفصيل في كتابه «الوحي والنبوة»، ويطرح عدة نقاط بعنوان إشكال ونقد على تلك النظرية. ولهذا فمن الضروري ـ لأجل اتضاح رأي الشهيد المطهري في هذا الموضوع ـ أن ندرس نظرية العلامة إقبال اللاهوري أيضاً.

ففي كتاب «إحياى فكر ديني در إسلام» يطرح إقبال نظريته بالنحو التالي: «الوحي اتصال بأصل الوجود، ولا يختص بالإنسان، وإنما يشمل كل هداية غريزية للموجودات الحية في طريق تكامل حياتها».

ثم يذكر أمثلة من الهداية الغريزية للنباتات والحيوانات، ويعتبر التجارب الدينية والمعنوية للإنسان نماذج من الوحي، ثم يقول: «في فترة طفولة البشرية كان الإرشاد نحو السعادة يُقدَّم للإنسان جاهزاً بواسطة الوحي، وبذلك فقد أعفيت البشرية من عناء البحث، لكن مع نمو العقلانية وملكة النقد وبسبب فائدتها توقف ذلك النحو من المعرفة النبوية، وبمنعها من إشكال آخر معرفي يقوى العقل ويتكامل.

لقد كان نبي الإسلام حلقة الوصل بين العالم الجديد والعالم القديم، فما كان مرتبطاً بمصدر الوحي والإلهام فهو مرتبط بالعالم القديم، وما برزت فيه روح الإلهام فهو متعلق بالعالم الجديد[١١].

وينقل الشهيد المطهري في كتاب «الوحي والنبوة» فقرات أخرى من كلام إقبال في كتاب «إحياى فكر دينى در إسلام» (إحياء الفكر الديني في الإسلام)، ويتصدى لنقدها، ونحن نعرض عن نقلها تجنباً للإطناب، إلاّ أنّ لديه عدة نقود مهمة على كلام إقبال المتقدم ننقلها في ما يأتي: «أول إشكال يرد أن هذه الفلسفة إذا كانت صحيحة فلا حاجة لوحي جديد ونبي جديد، بل تنتفي الحاجة إلى إرشاد والوحي مطلقاً، لأن هداية العقل التجريبي ستحل محل هداية الوحي، إذا كانت هذه الفلسفة صحيحة فإنّها ختم الديانة، لا ختم النبوة»[١٢].

ويعتبر آخرون ـ كالدكتور عبد الكريم سروش في بعض مؤلّفاته ـ أيضاً هذا الإشكال وارداً على نظرية إقبال اللاهوري، وإن لم يتفق مع الشهيد المطهري في بيان فلسفة الخاتمية[١٣].

ومن الإشكالات الأخرى للأستاذ المطهري على إقبال، قوله: «ثالثاً: إن اعتبار إقبال الوحي بأنّه من صنف الغرائز خطأ، وهو ما أدى إلى أخطائه الأخرى، فالغريزة، وكما يعرف إقبال نفسه، خاصية طبيعية (غير اكتسابية) مئة بالمئة، وهي لا شعورية وأدون من الحس والعقل، جعلها قانون الخلقة في المراحل الحياتية الأولى للحيوان (الحشرات وما دون الحشرات)، وعند نمو دوافع أرقى (الحس والعقل) فإن الغريزة تضعف وتضمحل، ولهذا فالإنسان وهو أكمل الحيوانات من حيث أداة التفكير، فإنّه أضعفها من حيث الغريزة، أما الوحي فعلى العكس؛ لأنه قوة ما فوق الحس والعقل، بالإضافة إلى كونه اكتسابي إلى حد ما، والأكثر من ذلك فإنّه أعلى مرتبة من الشعور، الجنبة الشعورية للوحي أعلى بمراتب لا توصف من الحس والعقل»(١٤).

ورابعاً: ... اعتبر إقبال الوحي نوع غريزة، وادّعى أن وظيفة الغريزة تنتهي باستعمال العقل، وأن الغريزة تضمحل.

وهذا الكلام صحيح، لكن في المورد الذي تتابع فيه القوة العاقلة نفس سلوك الغريزة.

أما إذا فرضنا أن للغريزة وظيفة، وللقوة العاقلة وظيفة أخرى، فلا دليل على أن فعالية القوة العاقلة تؤدي إلى توقف عمل الغريزة، فإذا سلّمنا جدلاً أن الوحي نوع غريزة، ومهمة هذه الغريزة تقديم رؤية كونية وإيديولوجيا ليست في نطاق العقل، فلا دليل على انتهاء نشاط الغريزة عند نمو العقل البرهاني الاستقرائي (كما يعبّر إقبال نفسه)(١٥).

ما تقدم هو خلاصة لآراء الشهيد مرتضى المطهري في كتبه المختلفة حول مسألة فلسفة ختم النبوة، والتي كان لها ـ كبقية آرائه ـ تأثير كثير على آراء المعاصرين(١٦).

نظرية فلسفة ختم النبوة، تحليل ودراسة نقدية

١ـ لاشك أنَّ نظرية الشهيد المطهري متأثرة بنظرية العلامة إقبال اللاهوري، بل إنها نسخة مُحَسَّنة لنظرية العلامة الفقيد، فالمشتركات بين هاتين النظريتين من الكثرة بحدٍّ لا يمكن اعتبار نظرية الأستاذ الشهيد المطهري نظرية جديدة بالكامل، فإنَّ تقسيم تاريخ البشرية إلى فترة طفولة وفترة رشد وبلوغ عقلي، وظهور الإسلام في الحد الفاصل بين هاتين الفترتين، واعتبار العقل والعلم سر استغناء البشر

عن النبوة الجديدة، من أهم أصول نظرية إقبال، وهي توجد بهذا النحو في نظرية الشهيد المطهري أيضاً، والذي يبدو أن الفرق الأساسي بين النظريتين هو ذلك النقض، أو الأفضل أن نعبِّر الإجمال، في نظرية إقبال، الذي يوحي أنّه جعل العلم والعقل بديلاً عن الوحي والدين، وكما تقدم عن الشهيد المطهري فإنّ نظريته تتساق من ختم النبوة إلى تفسير ختم الديانة.

لكن لابد من الإشارة إلى أنَّ عالماً سمّى كتابه «إحياء الفكر الديني في الإسلام» وتحدث في جميع فصوله عن التعاليم الدينية والقرآنية، بل يعتبر رسالته تبيين حاجة المجتمع إلى العلم والدين، كيف يمكن استنتاج ختم الديانة من نظريته، يقول الأستاذ الشهيد مطهري بعد نقد نظرية إقبال: «... وهذا المطلب ليس مخالفاً لضرورة الإسلام فحسب، بل إنه يخالف نظرية إقبال نفسه؛ لأن جميع مساعي إقبال هي لإثبات أن العلم والعقل ضروري للمجتمع البشري إلا أنه ليس كافياً، فالبشر بحاجة إلى الدين والإيمان الديني كما أنه محتاج إلى العلم، ويصرِّح إقبال نفسه أن الحياة بحاجة إلى أصول ثابتة وفروع متغيرة، ومهمة «الاجتهاد في الإسلام» كشف انطباق الفروع على الأصول»[١٧].

والمحصلة النهائية لآراء إقبال، وتبيين النقاط المجملة في نظريته حول ختم النبوة بالنظر إلى بقية آرائه ونظرياته، يؤدي إلى رؤية تشبه إلى حد كبير ما طرحه الشهيد المطهري في نظريته.

وللأسف فإنّ سوء الفهم هذا وقع في كلمات الدكتور علي شريعتي أيضاً، فإنّه تأثر كثيراً ـ كالشهيد المطهري ـ بنظرية إقبال حول فلسفة الخاتمية، وهو نفسه يذكر هذا التأثر بصراحة، فيقول في كتاب «إسلام شناسى» (معرفة الإسلام) جواباً عن سؤال أثناء توضيح مجمل ومختصر حول فلسفة الخاتمية: «... لقد أجاب عن بعض هذا السؤال محمد إقبال، الفيلسوف الكبير المعاصر، وأنا أضيف إليه ما يكمِّله، وهو أنَّ النبيﷺ عندما يقول: إني خاتم الأنبياء لا يريد أن يقول: إنَّ ما جئت به يكفي البشرية إلى الأبد، بل الخاتمية تعني أن ما يحتاجه البشر لحد الآن في حياتهم مما هو وراء العقل والتربية البشرية، أما في هذا الزمان (القرن السابع) بعد الحضارة اليونانية والحضارة الروحانية والحضارة الإسلامية، بعد القرآن والتوراة والإنجيل، فإن

التربية الدينية للبشر قد أنجزت إلى المقدار اللازم، ومن الآن فصاعداً فإن الناس يتمكنون من الاستمرار بحياتهم على أساس التربية البشرية وبدون الوحي ونبوّة جديدة، وعليه فإنَّ النبوة ختمت، وعليهم الاعتماد على أنفسهم»[١٨].

وكأن أغلب الذين تعرضوا لبحث فلسفة الخاتمية من منظار الدكتور شريعتي لاحظوا هذه العبارة منه، وجعلوها أساساً لحكمهم.

فقد فهم الأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي من العبارة السابقة ما يأتي: «لقد تصور الكاتب أنَّ النبوة أداة يحتاج إليها البشر في بعض فترات تكامله إلى جانب حضارات اليونان والرومان، والآن فقد فات وقتها، وحلَّ العقل محلها، والنتيجة الطبيعية لهكذا نوع من التفكير أنَّ البشر من الآن فصاعداً يقضي فترة جديدة من تكامله، وهي فترة الاستغناء عن الوحي، ويمكنه التخطيط بعقله لتدبير حياته، ويلغي قوانين الإسلام، صحيح أنَّ الكاتب لم يصرح بتلك النتيجة»[١٩].

وللشيخ الفاضل محمد تقي سبحاني فهم مشابه لما تقدم عن الأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي فيقول: «وعليه فعلّة الحاجة إلى الدين في الماضي من وجهة نظر إقبال وشريعتي طفولية البشرية، وعجز عقلها عن العثور على طريق سعادتها، أما الآن وقد اكتسب الإنسان القدرة على تسخير الطبيعة ومعرفة الإنسان والمجتمع بفضل العقل والتجربة، وبالتأمل في ذاته، فقد توصل إلى المعرفة النبوية والتجربة الضرورية لبناء ذاته ومجتمعه، انتهى عصر النبوة والوحي، والمجال الوحيد للتفكير هو تجربة واجتهاد الإنسان المتعهد والمتنوِّر، والدين والديانة في العصر الجديد حاصل تلك التأملات والإدارات»[٢٠].

وقد أجاب الدكتور الشهيد محمد البهشتي عما ذكره الشيخ مصباح اليزدي، واعتبر هذا الفهم غير منصف، وبعيداً عن اعتقادات وسيرة الدكتور شريعتي[٢١]، ثم قدَّم تبريراً مناسباً لتلك المسألة من وجهة نظره[٢٢].

أما الأستاذ جعفر السبحاني فيعتبر ـ باحتياط ـ تلك العبارة للدكتور شريعتي مجملة ومبهمة، ويصرّح أنّه إذا كان مقصوده من هذا الرأي استغناء البشرية في عصر الفكر والعلم عن التعاليم الدينية فهذا مرفوض، وإن كان مقصوده أن المسلمين في عصر الخاتمية يستعملون العقل والعلم في النظر في التعاليم الدينية المنزلة، ويجدون في طريقهم بدون

الحاجة إلى وحي جديد، فهذه حقيقة لا ينكرها أحد، وقد اعترف بها الجميع[٣٣].

هذا، مع أن الدكتور شريعتي في أحد مؤلفاته المتأخرة الذي خفي عن هؤلاء المحققين، وسلسلة دروس تاريخ الأديان في سنة ١٣٥٠ الشمسية، وضمن إشارته إلى سوء التفاهم الواقع في هذا البحث. يقول بصراحة: «الخاتمية بمعنى أن هناك مذهباً واحداً هو المذهب التوحيدي، أو مذهب الوحي، وهو مذهب الدين الذي يمثل مدرسة فيها صفوف متعددة ومعلمون مختلفون، تربى فيها طالب باسم الإنسان، وترقى من مرحلة إلى مرحلة، وفي آخر مرحلة مُنح شهادة الدكتوراه والاجتهاد، وقالوا: إنك مجتهد، والمجتهد لا يعني أنّه يعرف جميع العلوم، بل بمعنى أنك وعلى ضوء ما تعلمته في تلك المدرسة تستطيع الاستمرار ببحثك كي يتطور العلم ويتكامل.

وعليه فالخاتمية تعني تخرُّج الإنسان من مدرسة الوحي، والتخرج يعنى عدم حاجة الإنسان بعد الخاتمية إلى وحي جديد، لا ضرورة لأن يشترك بعد مرحلة الدكتوراه في درس آخر، لا نريد القول: إنّ الإنسان لا يحتاج إلى الدين بعد، بل نقول: إنّه لا حاجة إلى وحي جديد، يعني على ضوء تعاليم هذا المذهب، والتعرف أكثر على ما تعلمه الإنسان، يمكنه حل مشكلاته بدون أن يأتي نبي آخر يأخذ بيده ويسايره، فهو قادر على طي طريق الكمال بواسطة دراسة ما جاء في الوحي والاجتهاد فيه والعمل به.

لكن هل يعني هذا أني لا أحتاج إلى المدرسة التي تعلمت فيها؟ كلا، لا زلت محتاجاً.

أما ما هي نوعية الاحتياج؟ ليس احتياجاً بأن أكرر قراءة ما كنت قرأته، بل إني بحاجة لأن أعيش وأتحمل المسؤولية على ضوء معلوماتهم، وعلى ضوء أسلوبهم، والرؤية التي تعلمتها، والفكر الذي أسسته، هذا معنى الخاتمية»[٣٤].

فهذه العبارة المطولة، التي نقلت، تحكي التفاوت الكبير بين رؤية الدكتور شريعتي وبين تقييم بعض المعاصرين. وقد صرّح شريعتي في هذه العبارات بالحاجة إلى الدين وتعاليمه وضرورة فهمه والعمل به، وإن كان تصوره عن الدين قابلاً للنقد كأي فكرٍ آخر، لكنه لم يكن بحالٍ من دعاة الاستغناء عن تعاليم الأنبياء، ولاسيما خاتم الأنبياء، ولا يرى بوجهٍ انتهاء دور النبوة والوحي.

الوحي بين الغريزة وخاصية الحياة

٢. عل الرغم من نقد المطهري الجدي في كتاب «وحي ونبوت» (الوحي والنبوة) لمقارنة إقبال بين الغريزة والوحي، إلا أنّه في كتابه الآخر يقارن بين الهداية الغريزية والهداية العقلية كإحدى المقدمات الأساسية في بحث فلسفة الخاتمية، ويراها علاقة عكسية، أي إن الموجودات الحية كلما قلَّ مقدار نموّها العقلي والعلمي فإن هدايتها الإلهية عن طريق الإلهام الفطري والغريزي تكون أكثر.

وعلى العكس فإن الأحياء حتى الحيوانات كلما كانت أكمل من حيث الوعي الشعور كانت مستغنية عن الهداية الإلهامية والغريزية، حتى أنّ الإنسان هو أكمل الموجودات في هدايته العقلانية وأضعفها في الهداية الغريزية[٢٥].

وفي تأليفه الآخر، وهو مقال «ختم نبوت (ختم النبوة)، يذكر هذه المقدمة بتمامها[٢٦].

ومع أن الأستاذ المطهري لم يعتبر الوحي نحواً من الغريزة في هذين المؤلفين صراحة، إلاّ أنّه جعل مقارنة العلاقة العكسية بين الغريزة والعقل كمقدمة لبحث ختم النبوة، وقرَن بين الهداية الغريزية والهداية الإلهامية، وهذا يحكي تأثره بإقبال في مؤلفاته الأولى.

أما نقد المطهري لإقبال في المقارنة بين الغريزة والوحي في آخر مؤلفاته حول فلسفة الخاتمية فلا يخلو من إشكال، ولتوضيح هذه المسألة من المناسب أن نلاحظ كلام إقبال: «...إن هذا الاتصال بمصدر الوجود لا يختص بالإنسان فحسب، بل يُشير استعمال كلمة «وحي» في القرآن إلى أن هذا الكتاب يعتبرها من خواص الحياة، وإن خصوصيتها ونحوها يختلف بحسب المراحل المختلفة لتكامل الحياة، النبات الذي ينمو بحرية في مكانه، والحيوان الذي يظهر له عضو جديد للتوافق مع المحيط الجديد، والإنسان الذي يستلهم من أعماقه حياة مضيئة، هذه كلها أمثلته لنماذج مختلفة من الوحي، وبناء على ضرورات المحل القابل للوحي، أو بناءً على ضرورات النوع الذي يرتبط به ذلك المحل، تتخذ أشكالاً مختلفة»[٢٧].

لم يتحدث إقبال في بحث الخاتمية أكثر من ذلك حول المقارنة بين الغريزة والوحي، وقد نقل الشهيد المطهري هذه العبارة بعينها في كتاب «وحي ونبوت» (الوحي

والنبوة)، وجعله ملاكاً لنقده الذي تقدمت الإشارة إليه.

لكن لا يظهر من ذلك الكلام لإقبال أبداً أن الوحي نوع غريزة، بل إنّه رأى للوحي معنىً أعم بحيث يشمل الغريزة، وهذا بالضبط نفس المنهج الذي اختاره مفسرون، أمثال: العلامة الطباطبائي في ذيل آيات، مثل: ﴿ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا ﴾ [النحل: ٨٥]، ففي ذيل تلك الآية اعتبر الوحي إلقاء المعنى بنحو مخفي على غير المخاطب، وهو ما يشمل الغريزة والإلهام ووحي الأنبياء[٢٨].

والمثير للانتباه أنَّ نفس الشهيد المطهري، في كتابه الآخر المسمى «نبوت» (النبوة)، وهو تحرير لسلسلة دروسه في سنة ١٣٤٨هـ، يقول في بيان موارد استعمال الوحي في القرآن: «لم يحصر القرآن الوحي بما يُلقى إلى الأنبياء الذي نسميه اصطلاحاً «النبوة»، بل أطلقه على ما يَعمُّ جميع الأشياء، ولإقبال اللاهوري عبارة جيدة في كتاب «إحياء الفكر الديني في الإسلام...»، ثم ينقل عبارة إقبال المذكورة آنفاً، ويقول بعد ذلك: «هذا الكلام ـ برأيي ـ كلام متين وصحيح، ويؤيده موارد استعمال كلمة «وحي في القرآن»[٢٩].

بل إن الشهيد المطهري يتعدى ـ وخلافاً لإقبال الذي يرى أن الوحي خاصية للحياة ـ ليوسع مفهوم الوحي إلى الموجودات غير الحية أيضاً، فيقول موضحاً لعبارة إقبال: «لما نراه لا يطلق الوحي على الإنسان فحسب، بل يطلقه على النحل، وعلى النحل وعلى الأشجار وعلى جميع الأشياء، وقد كُتب في الهامش: «بل هو من خواص الوجود، ولا يختص بالأحياء»؛ لذلك تقول الآية: ﴿وَأَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا﴾ [فصلت: ١٢]؛ «إذ أوحى إلى كل شيء ما عليه القيام به»[٣٠].

ثم يستشهد بآيات قرآنية أخرى، ويؤكد على هذا المطلب في بداية كتاب «الوحي والنبوة»، بدون الإشارة إلى كلام إقبال[٣١].

فلا ضرورة إذاً لنفسر كلام إقبال على خلاف ظاهره، بحيث ترد عليه الكثير من الإشكالات، لأن إقبال كان بصدد بيان المعنى الأعم للوحي، الذي يشمل الغريزة أيضاً، لا أنه يفسر الوحي بأنّه نوع غريزة.

مطهري وشريعتي وتقسيم البشرية إلى عصور بدائية وناضجة

٣. من أهم أركان نظرية الأستاذ المطهري والدكتور شريعتي، المأخوذة من أفكار إقبال، تقسيم تاريخ البشرية إلى العصور البدائية والضعف العقلي وفترة البلوغ الفكري والعلمي. هذا المعنى مقدمة لتبيين ظهور الإسلام في الحد الفاصل بين هذين الفترتين، وإبلاغ آخر شريعة إلهية للبشر العاقل المؤهل لاستيعاب تلك الشريعة والقادر على حفظها وتبليغها.

وقد سعى الأستاذ المطهري أكثر من غيره لإثبات هذه المقدمة، ويعتبر مجموعة من القرائن، من قبيل: صيانة القرآن من التحريف، وتأسيس العلوم العربية المختلفة من قبل المسلمين لهذا الهدف المقدس، وكذلك سعي المسلمين في حفظ المواريث العلمية والثقافية للأمم المغلوبة، شاهداً على البلوغ الفكري للناس في صدر الإسلام.

تحتاج الدراسة العلمية لهذه المقدمة إلى تحقيق عميق وموثق في المصادر التاريخية لصدر الإسلام والأمم الأخرى، وإلى غور وتفحص في الأدلة النقلية الدينية (القرآن والسنة) ذات الصلة بالموضوع. ولكن لا يمكن الإغماض عن إشكال أساسي في هذا المجال، وهو أن هذه النظرية قد افترضت مسبقاً وحدة التحول والتغير للحياة العلمية العقلية للأمم والمجتمعات المختلفة والمنتشرة في الكرة الأرضية، وهذا الادعاء لا ينسجم مع الشواهد والوقائع التاريخية المسلّمة.

لم يكن هناك أيّ ارتباط وتبادل ثقافي بين المجتمعات المتفرقة والمجزّأة في صدر الإسلام، وأحياناً لا علم لبعضهم بوجود الآخر، كالبلاد الواسعة التي اكتشفت بعد قرون في الجانب الآخر للكرة الأرضية، فكيف يمكن الادعاء أن البشرية قد عبرت قبل ١٤٠٠ سنة بكاملها فترة طفولتها، وبدأت عصر النبوغ الفكري والعلمي؟! هل يمكن حقاً الادعاء أن السكان الأصليين لأستراليا والمناطق الاستوائية الأفريقية وأمريكا الجنوبية ـ الذين كانوا وإلى تلك العقود الأخيرة في قمة التوحش والبعد عن المدنية ـ دخلوا في نفس الوقت مع الأقوام المتمدنة والمثقفة في اليونان وإيران والصين القديمة؟! بل يبدو أن بعض المجتمعات إلى الآن لم تبلغ التمدن والرشد العقلاني لأثينا والإسكندرية قبل ٢٥٠٠ سنة.

فالحكم بالتساوي على جميع الأمم، وأنها دخلت فترة البلوغ العقلاني

والاستغناء عن الأنبياء في عصر واحد، بعيدٌ عن الحقائق التاريخية المشهودة.

وحينئذ فالذي يخطر في الذهن أنّه ليس من الضروري إثبات هذا البلوغ الفكري والعلمي لكل المجتمعات، بل يكفي حصوله في المنطقة التي ظهر فيها الإسلام، لكي تتحقق اللياقة لاستقبال آخر شريعة وحفظها وتبليغها للناس، بحيث تنتفع المجتمعات الأخرى أيضاً من نتيجة هذا النمو العقلي لمسلمي صدر الإسلام، وهو حفظ الشريعة الخاتمة وإبلاغها إليهم.

إلاّ أنَّ هذا الرأي معرَّض أيضاً لأسئلة أخرى لا جواب لها، منها: ألا يوجد مجتمع قبل مجتمع الجزيرة العربية كان قد وصل هذا الرشد والبلوغ لكي يحظى ذلك المجتمع وهؤلاء الناس بذلك الشرف؟! وبعبارة أخرى: هل أن المجتمع العربي كان أرشد المجتمعات البشرية وأرقاها عند ظهور الإسلام؟ من الصعب القبول بهكذا ادعاء؛ إذ إن الشواهد الكثيرة التاريخية والقرآنية والروائية على خلافه.

ويمكن القول: إنّ الإسلام نفسه من العوامل المهمة لرقي المجتمع الإسلامي في صدر الإسلام، والحقيقة أنّ الإسلام هو الذي أوصل المجتمع العربي أو منطقة الشرق الأوسط في تلك الفترة إلى الرشد والبلوغ الفكري والعلمي، وحينئذ فلا يلزم أن يكون للمجتمع العربي، أو لمنطقة الشرق الأوسط، امتيازاً معيناً ومختاراً في الرشد الفكري بالنسبة إلى المجتمعات الأخرى، والمهم أن البشرية بلغت إلى مرحلة بحيث استطاعت أن تتكفَّل حفظ وتبليغ الدين، وإن كان ذلك نتيجة لظهور الإسلام.

وهذا لا يخلو من الإشكال أيضاً؛ لأنَّه لا محيص في بحث فلسفة ختم الشرائع عن الحديث عن البلوغ الفكري واللياقة العقلية المسبقة، لكي تكون أرضية مناسبة لظهور الشريعة الخاتمة، لا أن هذا الاستعداد والأرضية هو الذي يؤدي إلى ختم الشرائع، وحينئذ يمكن مناقشته ـ بالإضافة إلى إشكال الدور المصرَّح أيضاً ـ أن هذه الشريعة كان يمكن ظهورها في أي مقطع زماني، وتكون هي المعدَّة لعامل بقائها.

وأخيراً يمكن القول في الدفاع عن هذه النظرية أن مجموعة الحياة البشرية، مع كل الاختلافات والمفارقات، تسير في طريقها نحو الكمال العقلاني، بالرغم من الاختلافات الكبيرة والظاهرة بين المجتمعات.

إلاّ أنّه يمكن اعتبار حد متوسط لهذه المجموع الواسعة كان في حال نمو وترقٍّ

خلال القرون المتمادية، وكان هذا المعدّل قد وصل إلى نصاب من العقلانية في عصر ظهور الإسلام يشير إلى أهلية المجتمع الإنساني لتقبّل وحفظ الشريعة الخاتمة. ولهذا يمكن تقسيم تاريخ البشرية إلى فترتين: فترة الطفولة؛ وفترة الرشد العقلي، وكان ظهور الإسلام في الحد الفاصل بين هاتين الفترتين، بدون الإشارة إلى مجتمع بعينه قد تفضي دراسة ميزاته إلى المناقشات المتقدمة.

وهذا التصور لا يخلو من إشكال أيضاً؛ لأنه بالاستناد إلى هذا التبرير لا يمكن ذكر الرشد العقلي لمجتمع صدر الإسلام بعنوان شاهد وقرينة على تولد عصر البلوغ العقلي للبشرية؛ لأن ملاك ظهور عصر البلوغ العقلي في التصور الأخير هو وصول المتوسط العقلي لمجموعة البشرية في ذلك العصر إلى النصاب المطلوب، لا أن هناك شواهد محددة في مجتمعات بعينها؛ إذ إن هذه الشواهد والعلائم ربما لم تتحقق في كثير من المجتمعات حتى الآن، وكانت قد تحققت في مجتمعات أخرى ووصلت إلى بلوغها ورشدها قبل ذلك الحين.

وهذا لا ينسجم مع ما اتبعه الأستاذ المطهري في تأييد نظريته؛ لأنّه ـ وكما تقدم ـ عرضَ، وبتأكيد واهتمام كبيرين، القرائن على البلوغ الفكري لمجتمع صدر الإسلام، بل إن هذا التصور؛ وبسبب عدم جدوى القرائن والشواهد من المجتمعات المختلفة لإثباته وعدم تقديم ملاكات واضحة لتعيين النصاب المطلوب للعقلانية، لا يمكن إثباته ولا يمكن نفيه؛ لأنّه يمكن الادعاء لأي عصر وفترة بأنّها فترة البلوغ الفكري للبشر، وأن البشرية قد بلغت النصاب اللازم من العقلانية في ذلك العصر، ولا يُؤثر توحش الكثير من المجتمعات السابق للعقلية الزاهرة لمجتمعات أخرى في هذا النصاب الموهوم.

وعلى أية حال فإنّ البحث التاريخي والاجتماعي المفصل في هذا المجال يستلزم فرصة أوسع، لا تسمح بها ظروف الكاتب وقابلياته، وما تقدم كان أسئلة وإشكالات قد تشغل الذهن النقاد لأي مدقّق ومتأمل.

ختم النبوة والفكر الشيعي، مقارنة ومقاربة

٤ـ إن تبليغ الدين والدعوة إليه ـ وهي وظيفة الأنبياء جميعاً ـ ليست مسؤولية

العلماء والمؤمنين في ما بعد عصر النبي الخاتمﷺ فحسب، بل إن أصحاب الأنبياء السابقين وخواصهم، بل المؤمنين المتعهدين أيضاً في عصر أنبياء السلف، كانوا يبلغون الرسالات الإلهية، وذلك بشهادة القرآن والسنة والروايات التاريخية.

فقد ذكر القرآن بصراحة رجلاً ﴿ وَجَآءَ مِنْ أَقْصَا ٱلْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَىٰ قَالَ يَـٰقَوْمِ ٱتَّبِعُوا۟ ٱلْمُرْسَلِينَ * ٱتَّبِعُوا۟ مَن لَّا يَسْـَٔلُكُمْ أَجْرًا وَهُم مُّهْتَدُونَ ﴾ [يس: ٢٠ـ٢١].

وكذلك يتحدث القرآن عن مؤمن آل فرعون الذي دعا قومه إلى دين موسىعليه السلام [٣٢].

فالتصدي لأمر التبليغ من قبل المتدينين المؤمنين ليس من نتائج عصر الخاتمية لكي تُفسِّر ظهوره بالبلوغ الفكري والعلمي للبشر المقارن لعصر الخاتمية، يدعو القرآن الكريم المؤمنين ليكونوا أنصار الله، ويتأسوا بحواريي عيسى بن مريمعليه السلام، حيث يخاطبهم بقوله: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوٓا۟ أَنصَارَ ٱللَّهِ كَمَا قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّـۧنَ مَنْ أَنصَارِىٓ إِلَى ٱللَّهِ ۖ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ ٱللَّهِ ﴾ [الصف: ١٤] .

٥. لم يتضح أصل الإمامة في ذهن إقبال المسلم السني كما يعتقدها الشيعة، ولهذا فإنَّ مسألة فلسفة ختم النبوة تفسَّر بنحو آخر عند من يأخذ بنظريات أهل السنة، البشرية في نظر أهل السنة كانت منذ بدء الخلق إلى زمان رحلة النبي الأكرمﷺ إلى بارئه تتجز من قبل السفراء الإلهيين، لكن قبل ١٤٠٠سنة انقطعت هذه السلسلة المتصلة، وبوفاة النبي محمدﷺ ـ الذي كان آخر الأنبياء ـ انقطع الاتصال الحقيقي بين السماء والأرض، وانتهت سلسلة الهداة الربانيين.

وبعد ذلك بالرغم من أنَّ عباد الله الصالحين سيكونون مجاهدين في سبيل إعلاء كلمة الحق وتبليغ الدين الإلهي، إلاّ أن أياً منهم سوف لن يُعتبر ممثلاً حقيقياً وحجة معصوماً لله تعالى، ومصوناً من الخطأ والمعصية، بحيث يكون حبلاً متصلاً بين السماء والأرض.

وهنا يطرح هذا السؤال بجدية: ما هو التحوّل الذي حدث في نظام الحياة المادية والمعنوية للبشر بحيث أدى إلى هكذا نتيجة مهمة؟ وحقاً ما الذي جرى على البشر حتى يفقد أهلية استضافة الرسل الإلهيين؟ وهل أنه وصل إلى ذلك الشأن والمرتبة العالية حتى استغنى عن حضورهم النوراني؟ وكيف يمكن للإنسان في هذه القرون الأخيرة الحصول على أجوبة لأسئلته العميقة؟ وفي أيّة محكمة يمكنه حل ذلك

التشتت في الفهم والاضطراب والاختلاف في الأفكار والآراء؟

فكرة «فلسفة ختم النبوة» من وجهة نظر إقبال اللاهوري هي جواب لهكذا تأملات، وأساسها هو الاعتقاد الراسخ بأنَّ فترة الهداة الإلهيين والسفراء الربانيين قد انتهت.

أما في الفكر الشيعي فإن المبادئ بنحو آخر، لا يعتقد الشيعة بنهاية فترة الحجج الإلهية وهدايتهم، بل إن هذه السلسلة مستمرة إلى يوم القيامة، ولا تستغني البشرية عن وجودهم مطلقاً، وما حدث قبل ١٤ قرناً هو تغيُّر وتحول في كيفية الارتباط بين الله وخلفائه.

فقبل ذلك كان خلفاء الله يتصلون به في إطار النبوة الرسالة، وأحياناً الوصاية، أما بعد ذلك فإنّ الارتباط سيكون في إطار الإمامة والولاية، فالتغير الأساسي الذي حصل في عقيدة الشيعة هو كيفية الارتباط بين الله وخلفائه، لا أصل وجود هذا الارتباط، ولا الارتباط بين الناس وهؤلاء الخلفاء، لكي يأتي الكلام عن استغناء البشر عن وجود هؤلاء الهداة والبلوغ العلمي والفكري للناس.

إن ما يحث إقبال وأي سني آخر على البحث عن سر الخاتمية يختلف كثيراً عمّا للخاتمية من مكانة في مذهب التشيع. يسأل إقبال - كغيره من من أبناء مذهبه - عن علة انتهاء فترة السفراء الحق، وشروع العهد الذي وجب على البشرية أن تكمل مسيرتها بدون حضور الأنبياء الإلهيين، ومن البديهي أن يكون أحد الأجوبة المعقولة والمبررة لهذا السؤال هو استغناء البشرية عن وجود هؤلاء السفراء، ذلك الاستغناء الذي يكمن سرُّه في ارتقاء الفكر البشري.

إلاّ أنَّ الأستاذ الكبير الشهيد مطهري والدكتور شريعتي اللذين يعتقدان باستمرار حاجة البشرية إلى الهداة الربانيين كيف يضعون أقدامهم في طريق جوهره استغناء البشر عن النبوة.

فمن الواضح جداً أنَّ الأستاذ مطهري قد تأثر كثيراً بنظرية إقبال، ولم يتعرض لنقد أصولها بعمق، وإنْ انتقد بعض فروعها في سنيّ عمره الأخيرة في كتاب «الوحي والنبوّة»، وكان من المؤمَّل لو بقي على قيد الحياة أن يتمكّن من نقد أصول ومباني نظرية إقبال بناءً على الفكر الشيعي الأصيل.

وفي كتاب «الخاتمية»، وهو سلسلة محاضراته في حسينية إرشاد سنة ١٣٤٨هجري شمسي، فإن هذا الإشكال ينقدح في ذهن بعض الحضور، وبعد طرح الإشكال ينبري الشهيد المطهري للإجابة عنه، والذي يبدو من كلماته أن وظيفة الأنبياء عبارة عن:

١ـ الإتيان بشريعة وقانون من الله إلى الناس، وهذه الوظيفة ترتبط بشخص النبي صاحب الشريعة، ولا يُكلَّف بها الإمام.

٢ـ التبليغ والدعوة إلى الدين الذي جاء به النبي أو النبي السابق له، وليس الإمام في هذا المقام خليفة للنبي، ويتولى العلماء هذه الوظيفة في عصر الخاتمية؛ لأن الإمام عليه السلام كالكعبة؛ إذ يجب التوجه إليه، لا أنّه هو الذي يذهب إلى الناس ليدعوهم إلى الدين، إلاّ أنَّ الأئمة بصفتهم أحد المسلمين والمؤمنين ـ لا من حيث إنهم أئمة ـ كانوا يمارسون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوة إلى الدين على أحسن وجه.

٣ـ المرجعية العلمية، وحل الاختلاف بين العلماء والمتخصصين، ورفع البدع والانحرافات، وهذا المقام هو الوظيفة الثالثة التي يتولوها الإمام عليه السلام من جانب النبي صلى الله عليه وآله، ولهذا فهو حجة الله على العالمين[٣٣].

ولغرض اتضاح البحث أكثر نستعرض نص عبارته: «...الإمام لا يأتي بشريعة ولا بقانون، وليس وظيفته ـ بصفته إماماً، لا من حيث إنّه مؤمن من المؤمنين أو عالم من العلماء ـ أن يذهب إلى الناس ويدعوهم للدين».

«... فالأنبياء أصحاب الشرائع ـ ما عدا صاحب الشريعة الأولى ـ لديهم مهمتان:

الأولى: إنهم جاؤوا للناس بقانون يحلّ اختلافاتهم ويضمن حقوقهم وحدودها.

الثانية: يواجهون البدع التي حدثت من قبل، أي إنهم يصبحون مرجعاً لحل الاختلافات الدينية.

ووظيفة الإمام هي النوع الثاني فحسب، الإمام خليفة النبي في النوع الأخير فقط، أي إن الإمام حجة الله بين الناس، ووظيفته رفع الاختلافات التي يحدثها ذوو الأهواء والبدع والأغراض الفاسدة»[٣٤].

وبملاحظة نقدية لكلمات الشهيد المطهري حول الموضوع نستنتج ما يلي:

أـ إن قبول هذا التحليل من الأستاذ مطهري حول الوظائف الثلاث للأنبياء

وخلافة الأئمة في أحدها نقض على نظريته في ختم النبوة؛ لأن تلك النظرية مبنية على استغناء البشرية عن المبعوثين الإلهيين نظراً لبلوغها الفكري والعلمي، وإنّها ستكون قادرة على متابعة مسيرها بالاستعانة بالعقل، والاعتماد على معارف الوحي الذي سبق نزوله، والعمل بالاجتهاد، مع أن التحليل الأخير تحدث بصراحة عن حاجة الناس إلى مرجع ومأوى لحل النزاعات العلمية، وإزالة التحريفات والبدع، وعرض الوجه الحقيقي للدين، تلك المسؤوليات التي لا تتأتى من المجتمع البشري إلا بوجود الإمام المعصوم الذي ينجز تلك المهمة الجليلة، فالبشرية في الحقيقة لم تصل بهذا الخصوص إلى اكتفاء ذاتي وعدم حاجة، بل كان الأنبياء هم الذين يروون تلك الحاجة الملحّة، وفي فترة الخاتمية فإن الأئمة هم الذين يسددون هذه الحاجة، ولهذا فإن النظرية بحاجة ـ على الأقل ـ إلى ترميم وتقييد من هذا القبيل، كي لا يؤدي إطلاقها الخادع إلى الإشكال على ضرورة الحاجة إلى الإمام المعصوم.

ب ـ بالرغم من تفريقه في كتاب «الخاتمية» بين المرجعية العلمية، وهي مقام الإمام المعصومعليه السلام، ونشر الدين، وهي وظيفة علماء الدين في عصر الخاتمية، ومن ثمّ اعتبر سر الخاتمية في رشد وترقي الناس للقيام بمهمة التبليغ الديني، فإنه في كتاب «الإسلام ومتطلبات العصر» جعل وظيفة الأئمةعليهم السلام وعلماء الدين باتجاه واحد، وهو «إصلاح الدين»، وحينئذ يطرح هذا السؤال: لماذا أهمل الدور المشترك للأئمةعليهم السلام إلى جنب العلماء في مؤلّفاته المفصّلة في بحث الخاتمية، فيقول: «لا مناقشة في الحاجة إلى الإصلاح والمصلحة، إلاّ أنّ الاختلاف في هذه الجهة، وهي عدم وجود أناس في الشرائع السابقة لديهم ذلك الاستعداد، بحيث يتمكن بعضهم من الحؤول دون وقوع التحريف ومقاومته، فكان لابُدَّ من نبي للقيام بذلك. من ميزات عصر الخاتمية وجود حركة الإصلاح والمصلحين، بالإضافة إلى ذلك يعتقد الشيعة ببقاء المصلح الإلهي، وهو الإمام المهدي الحجة بن الحسنعليهما السلام.

وهو لا يحتاج في حركته الإصلاحية أن يكون نبياً، بل بصفته إماماً، والإمام هو الفرد العارف جيداً بالتعاليم والحقائق الإسلامية عن طريق الوراثة، أي إن ما كان النبيصلى الله عليه وآله يعلمه فقد أخبر به أمير المؤمنينعليه السلام، فالإسلام الأصيل كان عند عليعليه السلام، وانتقل من بعده إلى الأئمةعليهم السلام، ولا حاجة إلى وحي جديد، فالإمام من أهل

البيت يبين ما أنزل على النبي صلى الله عليه وآله بالوحي»[٣٥].

فعند الدقة في العبارات الأخيرة للأستاذ ومطهري ندرك أنّه ـ وبنحو عفوي ـ ملأ الفراغ الحاصل من ختم النبوة على أساس العقيدة الشيعية بوجود الإمام عليه السلام، واعتبر سر الخاتمية في خلافة الأئمة عليهم السلام، تلك المسألة التي أغفلها في مؤلّفاته المفصَّلة حول الخاتمية؛ نتيجة لتأثره بإقبال اللاهوري.

ج ـ النبوة التبليغية سمة أكثر الأنبياء، بمعنى إبلاغ وبيان حقيقة الدين، الذي غالباً ما يأتي به نبي سابق من أصحاب الشرائع، ودعوة الناس لتلك الحقيقة أيضاً.

وهذه المسؤولية الخطيرة لا تتأتى إلا ممن ارتبط بعالم الغيب، وكان معصوماً من أي خطأ في فهم وبيان الدين، ولهذا تثبت ضرورة عصمة الأنبياء المبلغين من غير أصحاب الشرائع؛ بنفس الدليل العقلي الذي يثبت ضرورة عصمة صاحب الشريعة. ولا شك أنّ قمة تبليغ الدين تقترن بالعصمة والارتباط الخاص بعالم الغيب، ونظراً لعدم توافر العلماء والفقهاء ـ مع علو منزلتهم وقدرهم ـ على هاتين الصفتين القدسيتين فلا يمكنهم خلافة الأنبياء في المراتب العالمية للتبليغ والدعوة إلى الدين الإلهي، وهذا بعينه هو الدليل على إثبات ضرورة الإمامة. وقد اتبع الشهيد المطهري هذا الأسلوب في أحد مؤلفاته حول الإمامة، حيث يقول: «نحن الشيعة نقول: ... بنفس الدليل على بعثة النبي صلى الله عليه وآله، فقد عَينَ النبي صلى الله عليه وآله أشخاصاً لديهم تلك الجنبة القدسية، وقد بيَّن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله جميع الحقائق الإسلامية لأولهم، أي الإمام علي عليه السلام، وقد كانوا على استعداد للإجابة على كافة الأسئلة..، الإمام يعني الفرد العارف بأمور الدين، العارف الحقيقي الذي لا يقع في ظن واشتباه، ولا يعتوره خطأ..، فإذا عرّفنا الإمامة بهذا النحو، بأنها أمر متمِّم للنبوة من حيث تبيين الدين، أي إنها ضرورية لقيام الإمام مقام النبي في بيان الأحكام، ولابد أن يكون الإمام معصوماً؛ بنفس الدليل على وجوب عصمة النبي»[٣٦].

إذاً المهمة العظيمة، وهي التبليغ في عصر الخاتمية، تقع على عاتق الأئمة المعصومين عليهم السلام، وهم الذين يبينون الحقائق الدينية للناس، ويقفون سداً أمام البدع والانحرافات وسوء الفهم، بل يمكن القول: إن دور الأئمة إتمام النبوة التشريعية أيضاً؛ لأن النبي صلى الله عليه وآله، وإن كان حاملاً لجميع الشريعة الخاتمة من قبل الله تعالى لإبلاغها

إلى الناس، لكن نظراً لعدم تمكنه من عرض تمام الشريعة وإبلاغها إليهم فتولى الأئمةعليهم السلام بيان الكثير من العقائد والأحكام، وقاموا بوظيفة النبوة التشريعية بإتمام وإكمال رسالة النبيصلى الله عليه وآله.

بهذه النظرة، التي تمثل زبدة العقيدة الشيعية، فإنَّ فلسفة الخاتمية في ختم النبوة التبليغية والتشريعية إنما تصح فقط في حالة وجود الأئمة المعصومين، وهذا بالضبط هو المنهج الذي سار عليه كثير من علماء الشيعة[٣٧].

وبالرغم من نقل الأستاذ جعفر السبحاني ـ في أحد مؤلفاته[٣٨] ـ لنظرية الشهيد مطهري ونظرية خلافة الأئمة كنظريتين متساويتين حول سر الخاتمية، إلاّ أنه في كتابه الآخر اعتبر نظرية خلافة الأئمة أوفق بالأصول الاعتقادية للشيعة[٣٩].

وأخيراً وفي كتابه المتأخر قال ـ بدون التصريح باسم الشهيد مطهري ـ: إنّ نظرية البلوغ الفكري (نظرية المطهري) تنسجم مع مباني أهل السنة، ونظرية خلافة الأئمة هي النظرية الأفضل من وجهة نظر الشيعة[٤٠].

وبذلك يتضح جيداً لماذا قام بعض السُّنة المعاصرين بدراسة نظرية الشهيد مطهري حول ختم النبوة بالتفصيل، وبيان تهافتها مع رأي الشيعة في الإمامة، ثم استنتجوا ـ مغرضين ـ أنَّ نظرية الإمامة لا وزن لها في معيار النقد، وتحتاج إلى إعادة صياغة وترميم نظري[٤١].

وفي الختام لابد أنّ نذكر أن ما يفهم من كلام الأستاذ مطهري أنّه أهمل المعنى العميق والمهم للتبليغ، وحصره بالمعنى العرفي والساذج، وهو الدعوة إلى التدين ونشره والوعظ والخطابة.

ولهذا كان يؤكد أن الإمام كالكعبة، يقصده الناس ولا يقصدهم، وهذا المعنى، وإن كان خدمة كبيرة للدين، إلاّ أنها لا تقاس بالمسؤولية الكبيرة في المرجعية العلمية وبيان الحقائق الدينية ضد الانحرافات، تلك المسؤولية التي صرّح بأنها على عاتق الإمام المعصومعليه السلام.

د. وردت الكثير من الآيات والروايات حول مسألة ولاية وإمامة الأئمةعليهم السلام أو في خصوص إمامة أمير المؤمنينعليه السلام، وهي مشحونة بتصريحات وإشارات مختلفة تدل على خلافة الأئمةعليهم السلام في العديد من الوظائف الجليلة لنبوة الرسول الخاتمصلى الله عليه وآله.

فمثلاً: قال الإمام الرضا عليه السلام في حديثه المشهور لعبد العزيز بن مسلم عن وصف الإمامة: «إن الإمامة هي منزلة الأنبياء»[٤٢].

وفي كلام للإمام الصادق عليه السلام قال: «الأئمة بمنزلة رسول الله صلى الله عليه وآله، إلاّ أنهم ليسوا بأنبياء»[٤٣].

وفي حديث المنزلة المتواتر من طرق الفريقين خاطب النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى، إلاّ أنه لا نبي بعدي»[٤٤].

وبصورة عامة فإن وصف الأئمة عليهم السلام بـ«خليفة» و«وصي» و«وارث»، الذي يلحظ كثيراً في الروايات الواردة في الولاية والإمامة من كتب الحديث، يُعبِّر عن تلك الحقيقة.

إن الدراسة الإجمالية لروايات أبواب الإمامة لا تدع مجالاً للشك بأنّ للأئمة نفس شأن ومنزلة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، ولهم جميع كمالات ومقامات ذلك الوجود المقدس؛ ولهذا فإن كافة مسؤولياته الخطيرة تقع على عاتقهم، وفرقهم عن النبي صلى الله عليه وآله أنّ فترة النبوة والوحي قد انتهت، وأن ارتباطهم بالسماء بنحو آخر. ومع ذلك فكيف يُدعى أن غيرهم يستطيع القيام بالوظائف العظيمة للنبوة، وأن التفوق العلمي لذلك الغير يتمكن من ملء الفراغ بعد النبوة، ويكشف السر عن ختم الرسالة.

هـ ـ وربما كان السبب الأساس لهكذا تنظير من قبل الأستاذ مطهري والدكتور شريعتي هو جعلهم للعصر الحالي، وهو عصر غيبة المعصوم عليه السلام، ملاكاً ومعياراً، ويظنّ أن تدين الناس في عصر الغيبة يكون بالرجوع لعلماء الدين والعارفين به، الذين يرشدون الناس عن طريق الاجتهاد، وهو الرجوع إلى الكتاب والسنة إلى جنب الاستعانة بالعلوم العصرية، إلى جادة السعادة الدينية، ويدعونهم إلى الاعتقاد والعمل بالدين، وعليه فقد وضعت مهمة فهم الدين وبيانه في عصر الغيبة، وكذلك تبليغه ونشره، على عاتق العلماء، تلك الوظيفة التي كان يقوم بها الأنبياء قبل ذلك، ولهذا استحق العلماء أن يُلقّبوا بورثة الأنبياء، وأصبح وجودهم هو الجابر لفقد الأنبياء، وسر انتهاء عصرهم.

إلاّ أن هذا التحليل ينقصه الفهم الصحيح والجامع لعصر الغيبة؛ لأن هكذا فهم مبني على أن هذه الفترة هي عصر استغناء الناس، وعدم حاجة البشرية إلى رجال إلهيين (الأنبياء والأئمة عليهم السلام)، ونفسِّر على ضوئه ختم النبوة، مع أن هذه الفترة عصر

الحرمان والحيرة كما تصرِّح روايات المعصومين(ع).

ولا يتوافر الفهم الأخير لعصر الغيبة على سند قوي ينسجم مع الشواهد العينية التاريخية فحسب، بل إنَّه يتفق تماماً مع المباني المتينة للشيعة حول الأئمة(ع)، يقول الشهيد المطهري في أحد مؤلفاته، وبالالتفات إلى الاعتقاد بالمهدوية في الإصلاح الديني: «... هل أن هذه الخاصية (تحريف الدين) من مختصات البشر قبل الرسول الخاتم(ص) أم أن الناس في الفترات اللاحقة عندهم هكذا سجيّة...؟ من المسلم أنَّ طبيعة البشر لم تتغير، وبعد النبي الخاتم ستكون كذلك أيضاً...، وإلاّ فمن أين وجدت كل هذه الفرق، فمن الواضح أن وقوع البدع ممكن في الدين الخاتم. ونحن، كشيعة نعتقد بشخصية الحجة بن الحسن(ع)، نقول: إنّه عندما يظهر «يأتي بدين جديد»، وتفسير ذلك أن التحريف والتغيير يطرأ على الدين الإسلامي، بحيث إنّه عندما يظهر ويبين للناس حقيقة دين جدِّه فإنّه غير الدين الذي كانوا عليه»[٤٥].

وقد وصف الشيعة في العديد من الروايات الواردة عن المعصومين(ع) في زمان الغيبة بأنهم كالغنم التي فقدت راعيها، فهجمت ذاهبة وجائية تطلبه، فلا تجده[٤٦].

وقد تكرر وصف عصر الغيبة في الروايات بفترة الحيرة والشكوك والفتن والضلالات، وهذا كله نتيجة لإعراض الناس عن أئمة الحق والهدى، ومع ذلك فكيف يمكن اعتبار سر فقدان السفراء الإلهيين البلوغ الفكري للبشرية، والحديث عن استغناء الناس عن الهداة الربانيين. إن التاريخ بذاته هو أفضل شاهد على عجز كافّة المجتمعات البشرية في هذا العصر عن الوصول إلى طريق السعادة الحقيقة، وإلاّ ـ لو كان الأمر ليس كذلك ـ فما هي الحاجة لظهور المصلح لموعود؟ وحقاً أتساءل بأنَّ طريق السعادة مرهون بفهم أي من العلماء والمفكرين؟

إن شدة الاختلاف في الفهم وتضارب الآراء بين العلماء حول الدين والتدين من السعة بحيث شاهدنا ونشاهد نزاعاً وجدلاً علمياً دائماً، أدى إلى التفسيق والتكفير أحياناً، فهل هذا هو البلوغ الفكري الذي جعلنا في غنىً عن حضور أنبياء الله؟!

وهنا لابد أن نكمل، بل نصلح، كلامنا المتقدم بأنَّ رأي إقبال اللاهوري حول ختم النبوة لا ينسجم مع مباني التشيع وحقيقة تاريخ الغيبةِ، بل إنّهُ يتناقض مع فكرة المهدوية، التي هي من الأصول المسلمة والواضحة عند أهل السّنة أيضاً، وبسبب عدم

الانسجام المذكور فإنَّ إقبال ينكر الاعتقاد بالمهدوية، ويشكك بها عبد الكريم سروش أيضاً، وذلك بقبوله لنظرية إقبال حول ختم النبوة[٤٧].

ولا يعني هذا الكلام الاستهانة بالجهود المباركة لعلماء الدين، وليس إنكاراً لضرورة رجوع عامة الناس إليهم.

ولاشك أنّه ليس للشيعة خيار في هذا العصر ـ مع كل هذا الحرمان والنقص الناتج عن غيبة حجة الله ـ سوى الرجوع إلى عالم يخاف الله، ويرفع علم الهداية عن طريق التمسك بالثقلين. نعم، مع هكذا فهم واقعي وصحيح لعصر الغيبة القهرية، والبعيد عن أي نوع من الغرور والاستغناء عن إمام العصر عجّل الله تعالى فرجه الشريف، ويستند إلى مجموعة كبيرة من روايات المهدوية، يمكن الادعاء بأن علماء الدين ورثة الأنبياء.

إنَّ الحديث عن عصر الغيبة والمعرفة الصحيحة لهذا العصر، الذي يعتبر من الأبحاث الضرورية والمهمة التي يمكن طرحها للمجتمع المعاصر، تحتاج إلى فرصة أخرى وتوفيق من الله سبحانه وتعالى.

الهوامش

(١) مطهري، وحي ونبوت: ٤٨، صدرا، قم، ولاحظ أيضاً: مطهري، إسلام ومقتضيات زمان ١: ٣٦٦.، صدرا، قم.

(٢) مطهري، وحي ونبوت: ٦٤، ولاحظ أيضاً: مرتضى مطهري، ختم نبوت: ٣٤، انتشارات وحي، مشهد، وأيضاً: مطهري، إسلام ومقتضيات زمان ١: ٣٥٩.

(٣) مطهري، خاتميت: ٧٠، صدرا، قم، ١٣٧٥٠ شمسي.

(٤) مطهري، نقدي بر ماركسيسم: ٢٣٩، صدرا، قم.

(٥) وحي ونبوت: ٤٨، ولاحظ أيضاً: مطهري، ختم نبوت: ١٢، ومطهري، إسلام ومقتضيات زمان ١: ٣٦٦.

(٦) مطهري، خاتميت: ٣٦.

(٧) مطهري، خاتميت: ٣٨.

(٨) مطهري، وحي نبوت: ٥١.

(٩) مطهري، ختم نبوت: ٤٧.

(١٠) مطهري، ختم نبوت: ٩٢؛ خاتميت: ١٠٧.

(١١) إقبال لاهوري، إحياى فكر ديني در إسلام، ترجمة إلى الفارسية.

(١٢) مطهري، وحي ونبوت: ٥٦، ولاحظ أيضاً: مطهري، آشنايي با قرآن (معرفة القرآن) ١: ٢٢٣، صدرا، قم.

(١٣) سروش، فربه تراز إيديولوژي: ٧٨، مؤسسة فرهنگي صراط، ط٢، ١٣٧٣شمسي، وأيضاً سروش، مدارا ومديريت: ٤١٠، ط١، ١٣٧٦ شمسي، وأيضاً محمد تقي سبحاني، فروغ دين در فراق عقل، نقد ونظر، العدد ٦، علي رباني گلبايگاني، كمال وجامعيت دين: ١٢٨.

ومن الجدير بالذكر أن عبد الكريم سروش غيَّر رأيه حول نظرية إقبال، فدافع عنها في كتاب بسط التجربة النبوية «بسط تجربة نبوي» خلافاً لنقود الشهيد المطهري، لاحظ: بسط تجربه نبوي: ١١٣ـ١٦٠، مؤسسة فرهنگي صراط، الطبعة الأولى، ١٣٧٨شمسي.

(١٤) مطهري، وحي ونبوت: ٦٣.

(١٥) مطهري، وحي ونبوت: ٦٥.

(١٦) من المؤلفات التي اقتفت أثر الشهيد المطهري في تفسير الخاتمية ما يأتي: علي رضا أميني ـ

محسن جوادي، معارف إسلامي ٢ (مقرر درسي في الجامعات)، بنشر معارف طهران، ١٣٧٩شمسي؛ علي شيرواني، درسنامه عقايد إسلامي (كتاب العقائد الإسلامية): ١٦٣، من الكتب الدراسية للمركز العالمي للعلوم الإسلامية؛ محمد علي سادات، محمد مسعود أبو طالبي، بينش إسلامي ٢ (الرؤية الإسلامية): ٣٢، كتاب درسي للسنة الثانية المرحلة الثانوية، نشر وزارة آموزش وپرورش؛ عدة من كتاب المديرية العامة للشؤون التربوية في وزارة التربية والتعليم، أصول عقايد، هدايت وولايت إلهي (أصول العقائد، الهداية والولاية الإلهية): ١٨٨، كتاب درسي للمعلمين التربويين، وزارة التربية والتعليم؛ سيد مجتبى موسوي لاري، رسالت نهايي (الرسالة الخاتمة): ١٠٩، قم.

(١٧) مطهري، وحي ونبوت: ٥٧.

(١٨) علي شريعتي، مجموعة آثار ٣٠: ٦٣.

(١٩) بهشتي، دكتر شريعتي جستجوگري در مسير شدن (الدكتور شريعتي باحث عن الذات): ١٤٠، نشر بقعة طهران، ١٣٧٩ شمسي.

(٢٠) محمد تقي سبحاني: ١٥٦.

(٢١) بهشتي، المصدر السابق: ٥٠.

(٢٢) نفس المصدر: ٧٨.

(٢٣) جعفر سبحاني، خاتمية از نظر قرآن وحديث وعقل: ١٧٠.

(٢٤) شريعتي، تاريخ وشناخت أديان (التاريخ ومعرفة الأديان): ٢٩٢.

(٢٥) مطهري، خاتميت: ٣٤.

(٢٦) مطهري، ختم نبوت: ٤٦.

(٢٧) إقبال، المصدر السابق: ١٤٤.

(٢٨) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٢: ٢٩٢، مؤسسة الأعلمي ـ بيروت، ١٤١١هـ.ق.

(٢٩) مطهري، نبوت: ٧٤، صدرا، قم، ١٣٧٤هـ.

(٣٠) مطهري، نبوت: ٧٤، ٨٠.

(٣١) مطهري، وحي ونبوت: ٨.

(٣٢) غافر: ٢٨.

(٣٣) مطهري، خاتميت: ٥٠ـ٥٨، ويُراجع أيضاً: مطهري، إسلام ومقتضيات زمان: ١٧٣.

(٣٤) مطهري، خاتميت: ٥٨.

(٣٥) مطهري، إسلام ومقتضيات زمان ١: ٣٧٧.

(٣٦) مطهري، إمامت ورهبرى (الإمامة والقيادة): ٩٢-٩٧، صدرا، قم. ولاحظ أيضاً: مطهري، إسلام ومقتضيات زمان ١: ١٧٢.

(٣٧) العلماء الذين أشاروا إلى خلافة الأئمة المعصومين في القيام بوظيفة نبي الإسلامﷺ في بيان وحفظ الشريعة كثيرون، وكنموذج على ذلك لاحظ: مصباح يزدي، آموزش عقايد (دروس في العقيدة الإسلامية) ٢: ١٦١، منظمة الإعلام الإسلامي، ١٣٦٩؛ مصباح يزدي، راه وراهنماشناسى (معرفة النبوة) : ١٨٧، مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث، ١٣٧٦؛ بهشتي: ٤٣، جوادي آملي، شريعت در آيينه معرفت: ٢٨٨، إسراء، قم؛ محسن خرازي، بداية المعارف الإلهية ١: ٢٨١، مركز مديرية الحوزة العلمية، قم، ١٣٦٧؛ إمامي وآشتياني، طرحي نو در آموزش عقايد إسلامى (المنهج الجديد في تعليم العقائد الإسلامية): ٣٠٠، مكتب الإعلام الإسلامي؛ أصغر قائمي، أصول اعتقادات: ١١٨، قم؛ عراقچي همداني، هفتاد درس از بحث نبوت (سبعون درساً في النبوة): ١٦٨.

(٣٨) جعفر سبحاني، خاتميت از نظر قرآن وحديث وعقل: ١٣٤.

(٣٩) جعفر سبحاني، معالم النبوة في القرآن الكريم: ٢٣٩، مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، أصفهان، ١٤٠٢.

(٤٠) جعفر سبحاني، الإلهيات ٢: ٢٨٥، ١٤١٠.

(٤١) حجة الله نيكويي، تئوري امامت در ترازوى نقد (نظرية الإمامة في ميزان النقد) (ملزمة).

(٤٢) الكليني، الكافي ١: ٢٠٠، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٣.

(٤٣) الكليني ١: ٢٧٠.

(٤٤) المجلسي، بحار الأنوار ٣٧: ٢٥٤، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٣هجري شمسي.

(٤٥) مطهري، إسلام ومقتضيات زمان ١: ٣٦٦.

(٤٦) لطف الله الصافي الگلبايگاني، منتخب الأثر: ٢٥٥ ـ ٢٦٨، مكتبة الصدر، طهران.

(٤٧) في خطاب له أوائل سنة ١٣٨٤هجري شمسي بعنوان: تشيع وچالش مردم سالاري (التشيع وتحدي...) (لاحظ: الموقع الإلكتروني www.dr.sorush.com).

مفهوم الإدارة الإسلامية

مقاربة في المنظور الفلسفي

د. علي نقي أميري (*)

مقدمة

إن من جملة المسائل التي ينبغي الالتفات إلى أهميتها في ما يخص الوجهة الإسلامية للحكومة والنظام الإسلامي مسألة الإدارة، ذلك لأن الحكومة في حالة كونها إسلامية أو غير إسلامية لابد من البحث عن إحدى مظاهر الاختلاف في مضمار الإدارة.

لقد قام الباحثون والمفكرون الإسلاميون، ومن تهمهم قضية الإسلام، وكذلك مؤسسات عديدة، بإنجاز خطوات مهمة على صعيد بيان مفهوم الإدارة الإسلامية، إلاّ أنه وبرغم كل الجهود المبذولة فلا تزال المسافة بعيدة والنواقص كثيرة للوصول إلى المستوى المطلوب. خلاصة القول: إن الوضع الحالي للإدارة الإسلامية مقرون بتشتت الدراسات، والبحوث وضعف الترابط بينها، مع فقدان الإطار النظري الجامع لهذه الدراسات وعدم وجود الصلة المنطقية والنسبية للبحوث مع الإسلام، وغير هذه الأمور[1].

إن التحرر من هذه النواقص وملء الفراغات يقتضي اتخاذ خطوات جديّة في دراسة الوضع الراهن، ففهم الوضع الذي نطمح إليه، ووضع خطة عملية لبلوغه وإن كان ممكناً، إلاّ أن العملية تبدو طويلة الأمد، لكن المسألة المهمة تبدو في رسم الصورة واتخاذ الخطوات الواجب إنجازها.

إن هذا البحث وإن جاء ليقف على الاتجاهات السائدة في حقل الإدارة الإسلامية

(*) عضو الهيئة التعليمية في جامعة طهران (پرديس قم).

فهو يرمي أيضاً لبيان هذه العملية، وبذلك يعتبر بذرة لأعمال أفضل وأكثر من قبل العلماء والهيئات العلمية المؤيدة للنظام والثورة الإسلامية.

١ـ مفهوم الاتجاه ومنزلته في أبحاث الإدارة الإسلامية

الاتجاه (approach) يعني النظرة إلى الموضوع من زاوية ما، الاتجاه يعني الأسلوب والمسلك للوصول إلى فهم الموضوع، فالاتجاه المختار لدراسة وتحليل موضوع ما يتأثر بأُمورٍ، منها: الذوق ورؤى وذهنيات الأفراد. «[الاتجاه أو] التوجه هو بمثابة اتخاذ طريق للاقتراب من المسألة، وإيجاد مسلك للكشف عن نظرية، أو قنص فرضية من الفرضيات؛ في حين أن الأسلوب يستفاد منه كوسيلة لنقد وتقييم الفرضية الحاصلة، بناءً على ذلك فالتوجه يكون في مقام الكشف(context of discovery) والاستقصاء، والأُسلوب في مقام الحاكمية والتبرير(context of justification)»[٢].

إنّ أسمى ذروة يمكن أن يرقى إليها أي علم من العلوم هي بلوغه مرحلة النظرية، والتي يكوّن على أساسها مجموعة من النظريات المنسجمة مع بعضها، فيصبح ذلك العلم معروفاً من خلالها، والإدارة الإسلامية أمامها مسيرة طويلة لبلوغ مثل هذه المرحلة، لذا تعد الآن في خطواتها الأُولى للوقوف على النظريات والاتجاهات في هذا المضمار.

لو شبّهنا الإدارة الإسلامية ببستان، وهناك أبواب مفتوحة على هذا البستان، وكل باب منها يختص بمنظر ما، فأحياناً يكون المنظر دائرياً يعكس بعداً من أبعاد ذلك البستان، فهذه الأبواب في الحقيقة اتجاهات مختلفة، لكل منها موضوع تختص به الإدارة الإسلامية، فلو أردنا وضع أقدامنا في هذا البستان، والنيل من نعمه، فعلينا معرفة هذه الاتجاهات، وبجعل هذه الاتجاهات مترابطة في ما بينها يتسنى لنا الخروج بنظرية عامة حول الإدارة الإسلامية.

٢ـ الأنموذج السائد في دراسة الاتجاهات

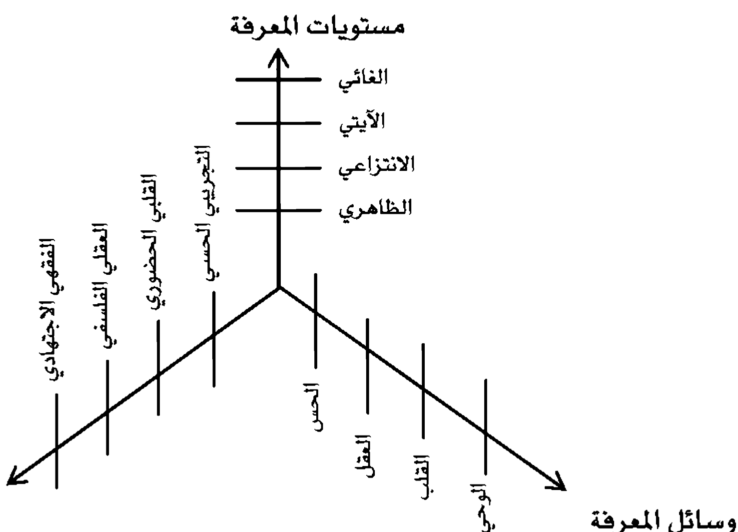
المسألة المهمة في دراسة الاتجاهات في الإدارة الإسلامية مسألة تحقيق الأنموذج والقاعدة التي تمتلكها، فالأنموذج السائد في دراسة تلك الاتجاهات هو الأنموذج

المعروف بـ «أنموذج مستويات المعرفة»، ويتألف هذا الأنموذج من بعدين:

البعد الأول: يتعلق بالإنسان، ودرجات معرفته، ويتشكل من أربعة اتجاهات مختصة بالمعرفة: الاتجاه الحسّي (الذي يتناسب مع وسائل الحسّ في الإدراك، فالأصل ما قامت به التجربة)؛ الاتجاه العقلي (الذي يتناسب مع وسائل العقل وأصله قد تم عرضه)؛ الاتجاه القلبي (الذي يتناسب مع وسائل القلب، وقد نشأ موضوعه من التركيز على هذه الوسائل)؛ الاتجاه الوحيوي (الذي يعتمد على مصدر الوحي، وأصله معروض).

البعد الثاني: يتعلق بموضوع المعرفة، وخبايا وجودها، ومستويات مختلفة تتعلق بمعرفة الإنسان، وتقع في الاتجاهات المختصة بالمعرفة، وهذه المستويات عبارة عن: المستوى الظاهري (الذي يتعلق بالأبعاد الفيزيائية ويمكن معرفته بواسطة الوسائل الحسية والعلمية)؛ المستوى الانتزاعي (يتعلق بمعرفة المفهوم والمعرفة الفلسفية)؛ المستوى الآيتي (الذي يشير إلى الأشياء من جهة أنّ لها آية وعلامة تدل عليها ويتعلق بالمعرفة العرفانية)؛ المستوى الغائي (الذي يشير إلى الغاية والهدف من خلق الأشياء، وينطوي على الرشد والكمال وفهم الوحي).

لقد تم رسم الأنموذج المتصوّر لدراسة الاتجاهات في الإدارة الإسلامية حسب الأبعاد المذكورة آنفاً، وكما في الشكل أدناه:



و بالنظر إلى سعة الأبحاث في ما يخص الإدارة الإسلامية طبقاً للأنموذج المتصور أعلاه فإننا سنشير وبشكل إجمالي في هذه المقالة إلى الاتجاه التجريبي ـ الحسّي فقط؛ وأمّا توضيح سائر الاتجاهات فنرجئه إلى مجال آخر.

٣ـ الاتجاه العقلي ـ الفلسفي في دراسة الإدارة

إن أحد الاتجاهات الذي أدّى إلى فهم صفحة عميقة من الإدارة، ووضعها محوراً في دراسة الإدارة الإسلامية، فأضاء منها أبعاداً مختلفة، هو الاتجاه العقلي ـ الفلسفي.

شيّد الاتجاه الفلسفي على أساس أن العقل هو الأصل في إدراك الأمور الكلية، والمؤيدون لهذا الاتجاه (الفلاسفة والحكماء) يعتقدون بأن تكامل وتطور الإنسان مرهونٌ لتكامل فكره وقدرته العقلية، ففي هذا الاتجاه يعتبر تطابق الأُمور النظرية مع الأُمور البديهية هو المعيار في الصحة، أي إن الكلام والفكر الصحيح ما كان منطقياً ودقيقاً ومحرزاً لهذا التطابق. فالفلاسفة يعتبرون كمال الإنسان إنما هو باللجوء إلى المنطق والبرهان ودعوة الجميع إلى التفكّر والتعقّل[٣]. إن تكامل المعرفة تبعاً لهذه النظرية يتم باستخدام القياس، أي بالسير من الكل إلى الجزء.

و على قاعدة الاتجاه العقلي ـ الفلسفي «فالإدارة الاسلامية» تكون مركباً من «الإسلام» و«الإدارة»، فالإدارة مصداقٌ «للعلم»، والإسلام مصداقٌ «للدين»، وبالنتيجة فإن الإدارة الإسلامية تكون مصداقاً «للعلم الديني»، ويتم بحثها على نحو فلسفي، ولذا فإن الاستفادة من المفاهيم الفلسفية والمنطقية «المواد الثلاث»، أي «الوجوب، الإمكان، الامتناع»، والنسب الأربعة أيضاً، أي «التساوي، التباين، العموم والخصوص المطلق، والعموم والخصوص من وجه»[٤] يقودنا إلى سؤال أساسي وجذري، وهو: هل أن «العلم الديني» أساساً، و«الإدارة الإسلامية» بالتبع، مفهومٌ له معنى وممكن أم لا؟ وفي كُلٍّ من هذه الحالات ما هي النتائج والآثار الناتجة عن ذلك؟[٥].

وبتعبير آخر: هل أن العلاقة بين العلم والدين علاقة ضرورية أم امتناعية أم ممكنة؟ وما نوعها طبقاً للنسب الأربعة؟ بناءً على ذلك فالتوصل إلى مفهوم العلم الديني و«الإدارة الإسلامية» يستوجب أيضاً التأمل في حقل العلم ومعرفته، والدين ومعرفته، ومدى التناسب بينهما، ففي هذه الصورة يصبح واضحاً هل ثمة مجالٌ

لتحقق العلم الديني ومصاديقه، ومنها: الإدارة الإسلامية، أم لا؟[٦].

و هناك اتجاهات يمكن اعتبارها في سياق هذا البحث ضمن مجموعة الاتجاه العقلي ـ الفلسفي.

١ـ٣ـ اتجاهات التباين

حاصل اتجاهات التباين أن العلم الديني مفهومٌ واقعي إلاّ انّه غير ممكن، وبهذا تصبح «الإدارة الإسلامية» أيضاً مفهوماً بلا معنى، فلا يتسنى الجمع بين الإدارة والإسلام في مركّب علمي وذي معنى. ومن أهم الإتجاهات والنظريات حول العلم والدين، أو العلم الديني، التي تقول بأن العلم الديني ومصاديقه مفهومٌ غير ذي معنى ما يلي:

١ـ١ـ٣ـ النظرية الإثباتية

إن السمة الأساسية للنزعة العلمية في عصر نهضة الحضارة الغربية في القرون الوسطى (الرنسانس) وحتى ظهور الثورة الصناعية هي الاعتماد على أُسلوب التجربة بشكل محوري وأساسي، والنظرة السائدة آنذاك هي النظرة المثبتة؛ (positivism) النظرة التي ترى الحقيقة والواقع من خلال منظار التجربة، فكل ما لا يسعه هذا المنظار يصبح وهماً وغير واقعي؛ ففي هذه الفترة كان المناخ الغالب على الثورة الصناعية مناخاً ذا نظرة تشاؤمية نحو الدين؛ بسبب ما كانت تقوم به الكنيسة الكاثوليكية من الممارسات غير المبررة، وتفسيرها الخاطئ للظواهر العلمية، فأصبحت النظرة إلى الدين والمسائل المعنوية نظرة ثانوية، وافتقد الدين بذلك مكانته المعهودة، ليحل محله العلم.

لقد شيدت النظرية الإثباتية على أساس أن للعلم البشري أصل واحد ويد واحدة، والمميّز الأساسي له التجربة؛ فقداعتبر المذهب الإثباتي كل قضية مجعولة لا يمكن إخضاعها للتجربة قضية لا معنى لها، ولأجل هذا فقد أنكر إمكان ثبوت كل معرفة خارج نطاق التجربة[٧].

فعلى نهج الرؤية المنطقية للإثباتيين يتكون العلم من قضايا لها بناء منطقي متشابه ومتجانس، وكلها من نوع القضايا المركبة إلى جانب ذلك فإن الأُسلوب

العلمي هو أيضاً واحد، والذي يستفاد منه للتوصّل إلى القضايا المركبة، وذلك الأسلوب هو الأسلوب التجريبي. وعلى هذا الأساس تكون القضايا المبنيّة على أسس المفاهيم الدينية والفلسفية والأخلاقية إما بلا معنى (Tautological) أو هي نوع من إبراز العواطف والأحاسيس الباطنية لاغير، وعلى أيّة حال فإن المجعولات التي تتضمن مثل هذه المفاهيم لا صحيحة ولا خاطئة، ومنه يكون تعبير «العلم الديني»، وأيضاً «الإدارة الإسلامية»، تعبيراً بلا معنى حسب ما ترتئيه هذه النظرية؛ ذلك لأن المجعولات الدينية ليست ذات معنى، وإضفاء صفة «الدين» على العلم، و«الإسلام» على الإدارة يُنتج مركباً لا معنى له(٨).

٢-١-٣- النظرية العملية (pragmati theory)

العملية كسابقتها الإثبات في أن أي نوع من المعرفة لا يمكن اعتبارها أو تقييمها إلا من خلال النتائج العملية كمقياس لها. فالمعرفة لا تكون ذات قيمة إلاّ إذا كانت معرفة تجريبية، أو تكون قابلة للإجراء العملي، فالنظرية العملية تقول بوجوب الالتزام بتعريف قابلية الإجراء العملي(operationable). «أسلوب التحقيق التجريبي، الأُسلوب الذي يتسنّى المضي به دون مواجهة ثغرة مفاجئة»(٩).

لقد ظهرت هذه النظرية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين من قبل الفلاسفة البراغماتيين الأمريكان، وعلى الخصوص شارلز بيرس ووليام جيمز. وفي هذه النظرية يكون العمل والنتائج العملية لأية عقيدة أو قضية عاملاً لتصديقها، ولهذا السبب سمّيت بالنظرية العملية، وبطبيعة الحال اعتبر البعض - لدى بيان المقياس في النظرية العملية - أن الإجماع مفهومٌ أساسي على أساسه تكون القضية المجعولة صادقة فيما لو جرّبها الجميع واتفقوا على قبولها، وفي موارد أُخرى يكون المقياس في العملية مبتنٍ على الذرائعية (Instrumentlism)؛ أي إن الفكرة تكون صحيحة لو كانت تملك قابلية الجذب والتأييد والتصديق؛ وعلى ذلك فإن للكلمات من قبيل: مثمر، عملي، مرضي، أهمية خاصة في هذه النظرية، فمقياس صدق النظرية أو القضية المجعولة يكمن في مدى نجاحها وقابليتها العملية واستحسانها عند تلبية الأغراض، حتى أن الحكم في قضية «هل ان الله موجود» يعتمد على الربح والخسارة

العمليين الناتج من هذا الاعتقاد، أي «لو ثبت ان لنظرية الإيمان بالله قيمة في حياة الإنسان الشخصية فإنها ستكون حقيقة للمذهب العملي (البراغماتيسمي)».

لو أننا أمعنا النظر في الملاكات المذكورة آنفاً لتوصلنا إلى نتيجة أن العمليين في النهاية يعتبرون المعرفة عن طريق التجربة هي الأساس الأمثل للمعرفة، والمقياس لتقييم أيّة معرفة؛ وعليه فإن مصطلح «العلم الديني» سوف يكون غير موجه وبلا معنى؛ لأن الدين بمثابة قضية محمولة على نوع من المعرفة الإلهية، فلا يمكن وسمها بصفة العلم الخاضع للتجربة؛ وذلك لأن مكتشفات العلم قائمة على التجربة[١٠].

إنّ النظرية العملية ومقاييسها يمكن مناقشتها من جهات عدة؛ وذلك لأن الاختلافات النظرية فيها تصل إلى مرحلة الإجماع، وحينها لا يتسنّى إثباتها أو تفنيدها بأي دليل مهما كان معتبراً، ولا يسعنا القبول بما تدعيه هذه النظرية بالرجوع إلى الشواهد المشتركة المستوحاة من الطبيعة ذاتها؛ لأن ذلك يتجاهل أموراً أخرى لها مدخلية بالتقييمات، كالقيم والاعتقادات المتعلقه بما وراء الطبيعة. ولو افترضنا أيضاً أن الجميع قد اتفقوا على قضية ما فهل يوجد ضمان أن جميع هؤلاء لم يكونوا على خطأ؟ إلى جانب هذا فإن هذا المقياس لو كان صحيحاً من ناحية النظرية نفسها فإن تكذيبه أمرٌ لا مناص منه؛ لأن الإجماع لم يحصل في هذه القضية، بل إن أكثر المهتمين يرفضها. أضف إلى هذا أنّ «الربح» هو من المفاهيم المرنة التي يمكن أن تتغيّر من شخص إلى آخر ومن ثقافة إلى ثقافة أخرى، كما أن هذا التعريف يقتضي كون الصدق والحقيقة أموراً نسبيةً من ناحية الزمان أيضاً، بمعنى أن الطبيعة تابعة لفكرنا، فكلما تغيّر فكرنا تتغير الطبيعة تبعاً لذلك لتنسجم مع ما نفكر به، وإلى جانب هذا فإن المذهب العملي (البراغماتي) لم يعطنا تعريفاً واضحاً وصريحاً عن طبيعة الربح والتجربة[١١].

٣-١-٣- النظرية التكثرية التباينية

إن التكثّر في فهم المعرفة دليل على أن نطاق معرفة الإنسان ليس نطاقاً من جنس واحد، بل يمكن تجزئته إلى عدة حقول، وطبقاً للصورة التي تمت بها هذه التجزئة فقد نحصل على نوعين من التكثّر: التبايني؛ والتداخلي. أما التكثّر التبايني

فمبنيٌّ في الواقع على أساس افتراض عدم الترابط، أو الامتناع، أو قل: على نسبة التباين بين العلم والدين؛ ففي هذا الاتجاه يتم تقسيم دائرة المعرفة البشرية إلى حقول مختلفة لا تجمعها سنخية واحدة.

و مصاديق هذا الاتجاه ـ والتي جميعها يعتبر العلم الديني لا أساس له ـ كثيرة؛ فالبعض يعتقد بأن العلم والدين متفاوتان من ناحية الموضوع والأسلوب والغاية والسبيل والصورة، فلا يتسنى الجمع بينهما؛ فمثلاً: كارل پات يعتقد أن موضوع الدين والإلهيات «تجلّي الرب في المسيح»، وموضوع العلم دراسة الطبيعة؛ فالأسلوب المطلوب في مجال الدين لأجل معرفة الله يكمن في التأمل في تجلّيه لدى الإنسان، ومن هنا يجب انتهاج الأسلوب الحضوري، في حين أن العلم يتطلب الأساليب الموضوعة على أساس العقل البشري، فغاية الدين تعريف الإنسان بربه، أمّا العلم فغايته معرفة الطبيعة عن طريق التجربة، وعلى هذا الأساس فإن مارتين بوبر يعتبر ان موضوع وغاية العلم والدين مختلفة أيضاً(١٢).

بعض الفلاسفة التحليلين، من أمثال: وينكشتاين، يعتبر اصطلاح العلم الديني بلا معنى؛ لأنه خليطٌ ومزيجٌ لوجهتين مختلفين من المعرفة البشرية، وهذا نقض وتلاعب بقواعد اللغة(١٣).

وعلى هذه الوتيرة قال فيلسوف تحليلي آخر، اسمه بل هرست: العلم الديني أو بعض مصاديقه، كـ «المسيحية الفيزيائية» تعابير بلا معنى وغير منطقية(١٤).

أمّا دونالد مك كي، فخلال عرضه لثلاثة أنواع من العلاقة: المساعدة، المطلقة، والتكميلية، بين العلم والدين، توصّل في النهاية إلى أن العلم الديني تعبير خالٍ من المعنى(١٥).

و هناك صنف آخرمن أصحاب التكثّر التبايني لهم عقيدة تتلخص بأن التعاليم العلمية والدينية تعود لأصل واحد، إلاّ أنّ التعاليم الدينية لا يمكن الاستفادة منها، إلا في حالة وصول التعاليم العلمية إلى طريق مسدود، فعندها يأتي دور التعاليم الدينية لملء الفراغ الحاصل من غياب البيانات العلمية، وحسب هذه النظرية فإن تعبير العلم الديني سوف يكون غير ذي معنى أيضاً.

إن من جملة الانتقادات الموجهة لنظرية التكثر التبايني أنّه خلافاً للتصوّر الذي

تعطيه عن المعرفة البشرية؛ فإن جميع العلوم، من حيث الموضوع والغاية والأسلوب وغيرها، لا يمكن فصلها عن بعض[١٦].

٢ـ٣ـ الاتجاه المتداخل

بإزاء الاتجاهات المتباينة، التي لا تؤمن بأي نوع من العلاقة بين العلم والدين، توجدهناك اتجاهات فلسفية أخرى وضعت أساساً لنوع من الترابط بين العلم والدين؛ ففي هذه الاتجاهات يُعرّف العلم والدين بنحوٍ وكأنهما متداخلان، ويمكن التقاؤهما بنقاط مشتركة من جهات عديدة التي منها يحصل تعريف العلم الديني، وبعبارة أخرى: تكون العلاقة بين العلم والدين في هذه الحالة عموماً وخصوصاً من وجه، بحيث يشكل تأثير العلم والدين في بعضهما البعض وحدة مترابطة ومتواصلة، وللاستمرار في البحث حول مصاديق الاتجاهات الفلسفية المتداخلة نذكر ما يلي:

١ـ٢ـ٣ـ الاتجاهات ذات المحاور العلمية

إن العلم هو القاعدة الإسلامية والنهائية في اتجاهات العلم المحور في موضوع تفسر «العلم الديني» بصورة مباشرة أو غير مباشرة، فالعلم متغيّر ومستقل وذو صدارة، والدين متغيّر وتابع للعلم، وبتعبير آخر: إنّ للدين دوراً صغيراً بإزاء الدور الكبير والمؤثر الذي يلعبه العلم، ففي النماذج المتصوّرة للعلم الديني قد نلحظ أبهت صورة وأدنى منزلة للتعاليم الدينية لدرجة أننا قد لا نشاهد أيّة خصوصيات ملفتة للنظر فيها تميّزها عن النماذج اللادينية، بل إنّها في الواقع تطبيقات خاصة مقترحة للعلم غير الديني لاغير.

إن اتجاهات علم المحور نحو العلم الديني قد يُعبَّر عنها أحياناً «باتجاهات الحد الأدنى»؛ نظراً للدور الضعيف للدين فيها. ولها مصاديق كثيرة، كل منها يعبر عن بعد أو زاوية من زوايا الدين، ويبرزها كعنوان للدين كله، وفي خضم غياب النظرة الجامعة الشمولية للدين نرى هذه الاتجاهات قد عكست أثراً محدوداً للدين في العلم الديني.

أ) الاتجاه الجديد

إن هـذا الاتجـاه قـد ظهـر أساسـاً في العـالم الغربـي، وجـاء كثمـرة للـضغوط والممارسـات الهائلـة الـتي كانـت تقـوم بهـا الكنيـسة تجـاه المجتمـع العلمـي بعـد عـصر النهضة (الرِّنِسّانْس)، سمته الرئيسية كسمة «الاتجاه الإثباتي» ذاتها، فلم يكتفِ بنعت العلم الديني ـ من وجهة التحليل النظري والمنطقي ـ بأنه بلا معنى فحسب، بل ذهب إلى مقام العمل أيضاً، فلم يترك مجالاً للدين لإثبات نفسه؛ وحتى في الأمور المعنوية وتهذيب الأخلاق والأمور التربوية والنفسية والعلوم الإنسانية، التي كانت قبلاً من وظيفة الدين، أخذ العلم يدّعي شيئاً فشيئاً بأن الدين غير قادر على القيام بهذا الدور، والعلم قادر على تقديم البديل للدين والمذهب، وله السلطة المطلقة على الدين، فلو نظرنا إلى مركب «العلم الديني» ـ طبقاً لهذا التحليل الجديد ـ يكون الدور الأكبر للعلم، ويبقى الدين إمّا بلا دور وإمّا أقل دوراً وتأثيراً. وهذا الأمر يصدق أيضاً على الإدارة الدينية؛ وذلك أن إدارة أُمور الفرد، المؤسسة، والإدارة الاجتماعية، تعتبر جميعها مفاهيم علمية أساساً، فهي أمور يتم التمهيد لها على أساس العقل فقط، وليس للدين دور مباشر فيها.

طبعاً لا ينبغي لنا أن نغفل عن هذه الحقيقة، وهي أنه إذا استطاع العلم بعد (الرنسانس) أن يُخرج الدين عن مسرح إدارة الأمور، ويقلص دوره إلى أدنى حد ممكن، فإن ذلك كان بسبب وجود دين ضعيف ومحرّف عن المسيحيّة، والذي فشل منطقيّاً في التوفيق بين العلم والدين؛ في حين أن الإسلام غير المسيحيّة فهو يمتلك هذا التوافق والانسجام المطلوب(١٧). لكن بالرغم من الانسجام والشمول للإسلام، قد تظهر اتجاهات عن العلم الديني تغفل جانب التكامل والشمول للإسلام ونظرتها الضيقة لا تهتم سوى بأبعاد خاصة من الإسلام، ونواصل الإشارة إلى بعض هذه الاتجاهات.

ب) الاتجاه المعنوي

إن بعضاً من القائلين بالدور الأدنى للدين في مركب العلم الديني يعتقدون بأن الإسلام وإن كان ديناً متكاملاً إلاّ أنه لا يتولى سوى الأُمور المعنوية للبشر، فلا نتوقع

أن يتعدى دوره إلى سائر نواحي الحياة، لذا فهو دين كامل، لكنه ليس جامعاً، ولا يمتلك الشمول فلا ينبغي أن نخلط بين دائرة العلوم الحسيّة للبشر ودائرة الدين. وبعبارة أخرى: الدين جاء صرفاً لسعادة وأبدية الإنسان، ولا يتكفّل النظام المعيشي والدنيوي للبشر، وفي النتيجة لا نتوقع من الدين أن يذهب بنا أكثر من سعادة البشر، وبهذا الوصف يكون الدين ضرورة، لكنّها تبقى ضرورة الحد الأدنى، ولو أن الدين حقيقة كاملة، لكنّه بالضرورة ليس جامعاً»[١٨]. وبما أنه لا يمكن انفصال نواحي الإنسان النفسية والذهنية والحسية بعضها عن بعض فلو جعلنا البعد المعنوي على عهدة الدين فذلك يقتضي جعل الأبعاد الأخرى على عهدة العلوم المختلفة. فبالنظر لسعة الأمور والحاجات الدنيوية في شتى النواحي، ويتبع ذلك توسيع دور العلوم المختلفة لتلبية هذه المتطلبات، تكون نتيجة هذه النظرية رجحان حصة العلوم وهيمنتها في النهاية على مختلف النواحي، ومن ضمنها الدين.

و على هذا الأساس فإن للإدارة أيضاً دوراً مهماً في تأمين متطلبات الفرد والمؤسسة والمجتمع، والفضل في ذلك يعود للتجارب البشرية، وليس للدين. وعليه يمكن القول بأن الدين يتعلق بأمور الإنسان الشخصية، يتحدث عن صلة الإنسان بربه، وكشف أسرار الحياة والموت، ولا نتوقع منه الإجابة عن كثير من المشاكل البشرية. وحضور الدين في الأخلاق محدود جداً، فالقيم الأخلاقية لها جنبات أبعد من الدين، وليس من المحتم أن نأخذ ما ينبغي وما لا ينبغي أخلاقياً من الدين، فالدين يجب أن يضمن سعادة الإنسان الأخروية، وليس سعادته الدنيوية، والبشر يجب أن يديروا حياتهم بالاستفادة من عقلهم الجمعي. وإدارة الأمور الاجتماعية للبشر تكون بالعقل لا بالدين، وبعبارة أخرى: لا نتوقع من الدين أن يرسم لنا صور النظم الاقتصادية، والسياسية، والحقوقية والثقافية، فكيف نتوقع منه وضع الخطط والبرامج لحل المشاكل الاجتماعية للبشر»[١٩].

وبناءً على هذا الاتجاه فالدين لا يسع إلاّ ثلاث نواحٍ: الفقه؛ والأخلاق؛ والعلوم الدينية، وعند استقرائنا لهذه النواحي الثلاث لا نكاد نعثر على نظام لإدارة حياة الإنسان، بل ما تم بيانه لا يتجاوز موضوع القيم، فبناءً على هذا القول تصبح النظم والأساليب أموراً منفصلة عن دائرة الدين، ومختصة بالإدارة العلمية.

إن القصد والمحصّل من هذه النظرية إنكار النظام السياسي للإسلام بشكل عام، والنظام الفعلي والرسمي بشكل خاص، الأمر الذين يجر إلى نفي النظام الإداري بنحو أولى حسب القاعدة[٢٠].

ج) نظرية قبض الشريعة وبسطها (اتجاه إحياء الدين)

إن هذه النظرية تعتبر فلسفتها الوجودية تبياناً لمسار الدين عبر الزمن، دفاعاً عن الدين وإحياءً له. وتبيين النسبة بين الدين الثابت والعالم المتغير في هذه النظرية مبني على عدة فروض أو أصول:

ـ أصل الفصل بين المعرفة الدينية والدين، فالدين أمر ثابت، مقدس، وغير قابل للاختلاف أو التغيير، بيد أن المعرفة الدينية مصداقٌ للمعرفة البشرية، ولها جميع خصوصياتها[٢١].

ـ أصل التغذية والملاءمة: إن فهم الشريعة يستمد غذاءه دائماً من المعارف البشرية، ويتناغم ويتلاءم معها.

ـ أصل الترابط بين الدوائر المختلفة للمعرفة البشرية، فبين فروع المعرفة البشرية، ومن بينها المعرفة الدينية، تأثير وتأثّر متبادل فيما بينها.

ـ أصل الانقباض والانبساط المتناسق، فأي نوع من التغيير في المعارف البشرية يجعل فهمنا للشريعة يتناسب مع ذلك التغيير قبضاً وبسطاً.

ـ أصالة المعرفة العلمية، فالعلوم النظرية والعقلية أكثر قطعية بلحاظ الأسلوب من المعارف الدينية، لذا لو كان لزاماً وضع أساس من بين المعرفتين فلابد من اتخاذ المعارف العلمية أساساً وأصلاً، وسائر المعارف ترتكز عليها في التفسير.

ـ أصل التغيّر، فإذا كان الفهم الديني يتأثر بالفهم غير الديني فإن أي تغيير يطرأ على المعارف اللادينية يطرأ أيضاً على المعارف الدينية[٢٢].

لو تأملنا في الأصول المتقدمة نستنتج أن القول الأول يكون دائماً للعلم، ويأتي الدين في الرتبة الثانية، وعلى ذلك يجري تعريف العلم الديني وتبيانه وفقاً لملاءمته ومجاراته للعلوم البشرية، ولذا قد يعبر عن هذا الأسلوب «بأسلوب التطبيق»، والسبب في ذلك يعود إلى أن المفسّر لآيات القرآن الكريم يستقرئ في التطبيق ما لديه من

مقبولات علمية أولاً، ثمّ يحمّل ما ينتج عن هذه العملية من فرضيات علمية على الآيات القرآنية[٣٣].

د) الأسلوب الهرمنوطيقي والاتجاه التفسيري

كلمة هرمنوطيقا جاءت من الأصل اليوناني، ومن الفعل Hermenucim، بمعنى التفسير[٣٤]، وغالباً ما تكون بمعنى العلم الموضح لأصول التفسير وأسسه، لكن المراد منها في هذا الباب فهمٌ خاصٌ منه، حتى لقد تم ترجمتها في بعض المطالب بالتأويل[٣٥]. والفكر الغالب على هذا الأسلوب يقول: إن فهم وتفسير أي نص يتم طبقاً لأصول معينة، والنصوص الدينية لا تختلف عن غيرها من النصوص في هذا المجال[٣٦].

على النطاق «الهرمنوطيقي» لا يتحتم أن يكون المعنى حكراً على ما يقصده المتكلم، فالمعنى هو ما يصل إلى المخاطب، والمهم فهم المخاطب. والنتيجة الحاصلة من أسلوب الهرمنوتيك تشبه إلى حد ما تلك الناتجة من أسلوب الانقباض والانبساط في الشريعة، وبعبارة أخرى: فهم النصوص الدينية يتم تحققه دائماً بعد العلوم البشرية المختلفة، كالفلسفة، والعلم وغيرها، فالمعرفة الدينية تسير دوماً على خطى هذه العلوم[٣٧].

هـ) الاتجاه الوسائطي

في هذا الاتجاه يتم تبيان الدين عن طريق استخدام العلم أيضاً، ولكن بنحو آخر؛ بمعنى أن البعض يسعى جاهداً - وبالاستعانة بالمكتشفات العلمية ومحاولة الادعاء بأنها قد وردت بشكل صريح أو ضمني في النصوص الدينية - إلى إثبات حقانية الدين، ثم يتحدثون عن نوع من الدين العلمي. ففي «الدين العلمي» يوجد اتحاد بين اكتشافات العلم الشائعة والدين، وهذا الاتحاد يكون من نوع علاقة «الواسطة - الهدف» أي إن العلم ومكتشفاته تكون بمنزلة الواسطة، حيث يتسنى إثبات حقانية الدين بالاستعانه بها. وبعبارة أخرى: إذا كان العلم النظري علماً مقبولاً ومبرراً، وفي الوقت ذاته أردنا نصوص علمية في الدين مؤيدة لذلك العلم، حينها يمكن أن نحظى بدين علمي، ويكون لدينا دين مبرر ومقبول[٣٨].

طبعاً ينبغي الالتفات إلى أن الاستعانة بالعلم لإثبات حقانية الدين جهد متزلزل بلحاظ القاعدة والأساس، أما من الناحية العلمية فهو بلا حاصل وغير مثمر؛ لأن الدين لا يمكن استناده إلى العلم؛ لأن هذا أشبه ما يكون «بوضع الآجر على الماء»؛ لأنّ المكتشفات العلمية مهما استندت إلى أدلة كثيرة تكون دائماً عرضة للتغيُّر والتحوّل، أو أنها قد تخرج أساساً من ساحة العلم، وحتى لو نظرنا إلى العلم كواسطة فإنها يقيناً لم تكن واسطة لأمور من قبيل اختيار الدين، اللّهم إلاّ اذا حاول شخص تحويل الدين إلى فرضيات علمية؛ وفي هذه الحالة هل يبقى شيء من الدين للدفاع عن حقانيته أم لا؟ إذاً لا يمكن أن نصنع من نسيج العلم قبعة للدين، والدين العلمي تعبير غير ذي معنى[٢٩].

و) اتجاه مستهدف المحاور

إن المقياس الوحيد لنعت العلم بسمة الديني في اتجاهات هدف المحور هو أن يكون في خدمة أهداف وغايات الدين والمجتمع الديني، وفي النتيجة العلم الديني هو ذاته العلم الموجود الطبيعي أو الإنساني، غاية ما في الأمر أن يستفاد منه لخدمة أهداف الدين والمجتمع المتدين؛ وما لم نأخذ بنظر الاعتبار الهدف والغاية فليس هناك من سبب وجيه لتقسيم العلوم إلى دينية وغير دينية[٣٠].

وفي هذا المضمار يعتقد البعض ان أسهل صورة وأكثرها قبولاً للعلم الديني قد تم طرحها إلى الآن، خصوصاً من قبل علم الاجتماع الإسلامي، تقول: أن العلم المعني ما كان في خدمة القضايا الإسلامية الأساسية والمجتمع الإسلامي، فعلى هذا الأساس علينا الاستفادة من علم الاجتماع مثلاً كوسيلة مفيدة ومؤثرة، وأن نختار المسائل على أساس المشاعر والمتطلبات والروابط الدينية والإسلامية، ونستعرضه بالدراسة والتحقيق عن طريق الأساليب المعروفة في علم الاجتماع، وأن نستفيد أيضاً من علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية في مجال التطبيق وفي تلبية المتطلبات والقضايا الوطنية والدينية[٣١].

إن اتجاه هدف المحور قد عرض العلوم الاجتماعية بصفتها واسطة لاغير، في حين أن هذا الادعاء لا يمكن انطباقه على هذه العلوم، فبالنظر إلى القيم والرؤى الخاصة التي أعطتها هذه العلوم حول معرفة الإنسان والعالم، بحيث أصبحت جزءاً لا

ينفك عنها (بحيث أصبح تعلم هذه العلوم من قبل الآخرين يجعلهم يميلون بنحو قهري إلى هذه القيم والنظريات)، فإن عدم استناد الادعاء المذكور إلى الدليل واضحٌ؛ أي إننا في الواقع أمام واسطة، وإلى جانب واسطيتها فإنها تمتلك خصوصيات ذات قيم، وبعضها يناقض القيم أيضاً، وبناءً على هذا قد يمكن من الوجهة المنطقية غربلة العلوم الاجتماعية الموجودة من الفروض الميتافيزيقية غير الدينية، لكن لو تم هذا العمل بلا بديل لإطار ميتافيزيقي ديني لانهار صرح العلم؛ أمّا لو حصلنا على بديل للإطار الميتافيزيقي والقيم الدينية ففي هذه الحالة نترك اتجاه الحد الأدنى ونتجه نحو اتجاهات الوسط أو الحد الأعلى[٣٢].

ز) اتجاه الإطار العلماني للموضع الديني

ويشير إلى الاتجاهات التي تقترح عرض موضوعات من قبيل: الدين، الظواهر الدينية، الأمور المتعلقة بالدين، الأشخاص المتدينين أو المجتمعات الدينية، على الدراسة العلمية. وفي هذه الدراسات لا يتم طرح أطر غير أطر العلوم العلمانية[٣٣].

فمثلاً في ما يتعلق بمصاديق بعض العلوم، مثل: علم الاجتماع الإسلامي، فالبعض يعتقد البعض «أن على علم الاجتماع الإسلامي كشف الستار عن جهود جبارة في تاريخ المجتمع الإسلامي، ويقوم بالدراسة والتحليل العلمي للأحداث التي درات في المجتمع الإسلامي، وبهذا يكون هذا الفرع العلمي مختصاً بدراسة المؤسسات الاجتماعية والظواهر المتعلقة بها، ومبرزاً للدور الرائد الذي لعبه القادة الدينيون، الذين كان مصب اهتمامهم بالفكر الاجتماعي الإسلامي»[٣٤].

ووفقاً لهذه الرؤية ينظر إلى علم المجتمع الإسلامي بصفته فرعاً من علم الاجتماع العام، كما في علم المجتمع المدني، القروي، علم مجتمع الأسرة، وأمثالها؛ لأن الإسلام يؤكد على دراسة الفكر الاجتماعي للإسلام المقرون بإبراز العُرف الاجتماعي الإسلامي، ومن هنا فهو يمتلك جميع الشروط اللازمة لجعله فرعاً من فروع علم الاجتماع العام، وله أهدافه الخاصة به، ويجب الالتفات هنا إلى أن هذا العلم إذا لم يتخلَّ عن الأسس الميتافيزيقية اللادينية عند دراسة الموضوعات الإسلامية فإن اعتباره علماً دينياً سيكون نوعاً من التناقض أو غير ذي معنى، ولو تسربت إليه الأسس

الميتافيزيقية الدينية فلا يمكن اعتبار هذا الاتجاه علم محور، ناهيك عن كون اتجاه موضوع المحور إلى العلم الديني لا يتضمن أية نكتة مهمة تسمح بصبغة العلم صبغة دينية تفترض تطبيقاً خاصاً لنموذج غير ديني. وبناءً على هذا لو أن عالماً غير مسلم جاء بمعتقداته الفكرية والعقائدية الخاصة، واستخدم الوسائل المتاحة في دراسة وتحقيق المواضيع الإسلامية، ولو بقصد خدمة الأهداف الاستعمارية، لوجب أن نسمي عمله بالعلم الديني والإسلامي، وواضحٌ آن قبول هذا ليس إلاّ إنكاراً لهوية العلم الديني المستقلة، فلمراعاة هذا الإشكال الأخير صار يُشار عادة إلى هذا الاتجاه في مجال علم الاجتماع باستخدام تعبير علم اجتماع الإسلام، بدلاً عن علم الاجتماع الإسلامي(٣٥).

٢-٢-٣- اتجاهات ذات محاور دينية

إن الأساس الأصل والنهائي في هذه الاتجاهات في تبيان «العلم الديني» هو الدين، فالدين هو المباشر وغير المباشر، والمتغيّر المستقل وصاحب القرار، والعلم يكون المتغيّر والتابع ومقتفي الأثر. وبعبارة أخرى: أعطي دور الحد الأدنى للعلم، وبإزارئه يتمتع الدين بالدور الأكبر والتأثير الأكثر.

لقد ذهبوا إلى تسمية اتجاهات دين المحور أحياناً باتجاهات الحد الأكبر نظراً للدور الأكبر الذي يلعبه الدين(٣٦).

وهناك مصاديق عديدة تتعلق بهذه الاتجاهات من أهمها:

أ) الاتجاه التقليدي (Traditional)

إن المقصود من الدين في هذا الاتجاه هو الديانة المسيحية، فالعصر التقليدي، أي عصر القرون الوسطى وما قبل الثورة الصناعية، هو فترة سلطة المذهب الكاثوليكي، وانقياد العلم والاكتشافات البشرية إلى الدين والتدين، وفي هذه الحقبة كان قساوسة الكنيسة هم الساسة المطلقون في المجتمع، وفي مختلف النواحي السياسية والاجتماعية والثقافية، وقد سعى هؤلاء لجعل جميع العلوم خاضعة لرغبات الكنيسة وقساوستها، الذين يحكمون البلاد، حتى أوصلوا الأمور إلى حدٍّ متفاقم، فإمّا أن تتطابق نتائج العلماء وبحوثهم مع ما جاء في الإنجيل وإمّا أن يتم التخلّص منها.

لقد كانت للنظريات الدينية وتفسيرها للظواهر أصالة خاصة في الاعتبار، فأي معارض يعتبر كافراً ويواجه بقسوة؛ لهذا السبب كان العلم خاضعاً لنفوذ الدين، وكان على رواده أن يفكروا ضمن إطار النظريات الدينية، ولا يتجاوزوها، فعلى سبيل المثال: في باب نظرية الأفلاك التسعة لبطليموس قالت الكنيسة ـ لشبه بسيط ـ: إن هذه النظرية هي نفس النظرية المشار إليها في الإنجيل؛ لكي يقولوا عبر هذا الأسلوب أن المسيحيّة تتفق مع العلم، وتتماشى مع المستجدات العلمية للبشر[٢٧]، ومن البديهي أن العلم يسير حسب ما تقتضيه طبيعته نحو التكامل، والنظريات العلمية بطبيعتها قابلة للبطلان، كما حصل هذا بمرور الزمن، فقد ثبت بطلان نظرية بطليموس، الأمر الذي سبب حرجاً شديداً للمسيحية؛ لأنه إذا كان مقصودهم مما جاء في الإنجيل نفس الهيئة لبطليموس أفلا يدل بطلانها على بطلان جزء من الإنجيل (الكتاب السماوي)، فكيف تتماشى المسيحية مع العلم والمعارف البشرية؟ بل ما هو الترابط بين العلم والدين؟

و قد حاول علماء اليهود والنصارى توجيه تعاليم التوراة والإنجيل المحرفة من أجل نجاة اليهودية والمسيحية من الهجمة العلمية، لذا قالوا: إن الأُمور المخالفة للتحقيقات والبحوث العلمية في التوراة والإنجيل كانت مطابقة لزمن نزولها، ولا علاقة لها بالدين، ودائرة الأُمور الدينية تختلف عن دائرة البحوث العلمية، وفي النتيجة لا يوجد تعارض بين العلم والدين، ونتيجة لهذه المحاولة فإن اليهودية والمسيحية لم تخرجا عن الحق، وقد استطاع أهل الكتاب بهذا حفظ الدين من الغزو العلمي بصورة مؤقتة، لكن ذلك كان له نتيجة عملية وهي فصل العلم عن الدين، والدين عن السياسة والأُمور الاجتماعية، الأمر الذي حدث في العالم الغربي بعد الرُّنِسّانْس، واقتضى أن يكون الدين أمراً فردياً لا اجتماعياً، وفرعياً لا أصلياً، وأُخروياً وليس دنيوياً، ومهمشاً في حياة الناس ويوجد في قلوب الناس وأروقة الكنيسة فقط[٢٨].

و على أية حال فالقاعدة طبقاً لهذا الاتجاه أن العلم إمّا أن يكون دينياً تابعاً للدين أو ليس بعلم، و بالنتيجة «العلم الديني» يتمتع بالقبول والحقيقة، وهو بالذات العلم الذي يتطابق ويتماشى مع الأصول والقواعد الدينية، والإدارة بطبيعتها ستكون إدارة دينية أيضاً.

ب) الاتجاه الشامل

إن المقصود من الدين في هذا الاتجاه هو الإسلام، وفيه إشارة إلى بعض الأمور التي يظهر منها أن تأثير الإسلام في العلم الديني بلغ مستوى رفيعاً، والفرضية الأصل في هذا الاتجاه شمولية الإسلام، «و العلم الديني» في الاتجاه الجامع يبين بصور مختلفة، وفقاً لمفهوم الشمولية ودائرة نفوذ الإسلام والقرآن.

(١) الاتجاه الديني الداخلي

و في هذا الاتجاه يكون العلم الديني مفهوماً منتزعاً من النصوص الإسلامية وأبعادها، وبعبارة أخرى: يمكن ان تكون هناك علاقة بين العلم والدين عندما يكون هناك ترابط بين العلم، من حيث الهدف والمحتوى والأسلوب والموضوع، وبين النصوص الدينية والمرتبطة بنحو مباشر أو غير مباشر بالمعارف الإسلامية، ففي هذا الاتجاه العلم الديني عبارة عن كل ما في النصوص والآثار الدينية المنتشرة والمعترف بها رسمياً، وببيان آخر العلم الديني يطلق أساساً على العلوم التي تقع في مسار تحقيق وتفسير المجعولات الدينية، إذاً فعلم العقائد بصفته علماً يقوم على شرح العقائد الدينية وإثباتها بعد استخراجها من النصوص الدينية فهو علم ديني، وكذا تفسير القرآن، وعلم الحديث، وعلم الفقه أيضاً، علوم دينية؛ لأنّها تستنبط ما يريده الله عزوجل وأولياؤه من العبارات في النصوص الدينية، ثم تقوم بعرضها. وإلى جانب ذلك هناك علوم، مثل: علوم القرآن، أصول الفقه، علم الرجال، الدراية، وقواعد الفقه، تقوم بشرح مبادئ وأسس التفسير والاجتهاد، ولصلة هذه العلوم بالعقائد والنصوص الدينية فإنّها سميت منذ الماضي البعيد علوماً دينية[٣٩].

(٢) الاتجاه الشمولي الاستيعابي

و في هذا الاتجاه المقصود من الدين الإسلام أيضاً، والدين شامل لجميع الحقائق، ويلبي جميع متطلبات الإنسان، فجميع ما يحتاجه الإنسان موجود في النصوص الدينية، التي هي بمثابة الوحدة المتكاملة الحاوية لكل هذه الحقائق والحاجات، ففي هذه النظرية يعرّف الدين تعريفاً يشتمل على سمات الموسوعة أو دائرة

المعـارف، أي «إذا ثبـت أن الـدين مجموعـة مـن القـوانين والمبـادئ الثابتـة الـتي تُعنـى بالإنـسان والعـالم، وتوضـح الترابـط بينهمـا، يـبرز دور الـدين تجـاه جميـع العلـوم والمعارف»[٤٠].

ويمكن عرض نظرية دائرة المعارف بصورتين:

في الصورة الأولى الأصل أن الدين جاء مبيناً لجميع الحقائق والأمور، أعم من الكليات والجزئيات، أو الأصول والفروع، طبعاً من الممكن أن لا تكون جميع الأمور موجودة بنحو صريح في النصوص الدينية، فقد تفتقر إلى الفحص والاستنباط، أما الأمر المفروغ منه في هذه النظرية هو أن جميع الأمور الصغيرة والكبيرة التي تكون قيد البحث والعلم موجودة في النصوص الدينية.

في الصورة الثانية من هذه النظرية الأساس قائم على أن الدين جاء بالأصول والأمور الكلية، وأما الأمور الجزئية وتعيينها فتكون من وظيفة البشر، وإعمال قدرته العقلية؛ وهذا يتم طبعاً بالاعتماد على الأُصول والقواعد الكلية.

و الدليل العقلي الذي ترتكز عليه نظرية دائرة المعارف يستند إلى مسألة شمول وكمال الدين، فالإسلام آخر الأديان؛ ولا شك أنه أكمل الأديان، والقرآن يتضمن حقائق العالم، وعلى هذا الأساس لا يمكن إنكار أن الدين مجموعة وظائف وأصول علمية وعملية فيها جميع القيم والعلوم التي يحتاجها البشر، كما قد جاء برسالة عظيمة[٤١].

فوظيفة الدين الإلهي في كل زمان هداية البشر في القضايا العلمية، وتوفير كل ما يحتاجون إليه، ووضع الحلول للمشاكل الفردية والاجتماعية، لأن أعمال الإنسان وسلوكياته تجسم روحه، فهي لا تعكس في وضعه الاجتماعي فحسب، بل تجسد أيضاً حياته الأخروية الخالدة.

و الدليل النقلي لنظرية دائرة المعارف الآيات القرآنية، كقوله تعالى: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ (الأنعام: ٥٩)، والروايات كرواية: «إن الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن تبيان كل شيء، حتى والله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد حتى لا يستطيع عبد يقول: لو كان هذا أنزل في القرآن إلا وقد أنزل الله فيه»[٤٢].

فعلى أساس نظرية دائرة المعارف، واستناداً إلى نحو من الاتجاه الاستنباطي،

يكون الدين جامعاً للعلوم التي يحتاجها الإنسان، أما في ما يتعلق بمقدار شمول الدين للعلوم فهناك رؤى مختلفة في هذا الموضوع.

الرؤية الأولى: الاتجاه الكاشف للعلم الديني

في هذا الاحتمال المقصود من «كل شيء» في الآيات القرآنية مدلوله الظاهري، وهو جميع الأشياء، وفي هذه الحالة يكون القرآن والنصوص الدينية ذات حد أقصى للشمولية، ومنها يستفاد ان القرآن الكريم جامع لكل العلوم[٤٣].

ففي هذه الرؤية يتصور أن الدين يتضمن لجميع العلوم مع كل جزئياتها، من هنا لو استوجب الأمر ابتكار علمٍ دينيٍ لوجب استنباط مواضعه من النصوص الدينية بعد دراستها بدقة، ومن ثم تنظيمها وتأليفها بالشكل المطلوب لإظهار هيكل ذلك العلم؛ وبعبارة أخرى: يكون «العلم الديني» في هذه الحالة مكتشفاً بشكل كامل، وموضع اكتشافه هو النصوص الدينية[٤٤].

الرؤية الثانية: الاتجاه الاستنباطي للعلم الديني

على أساس هذه الرؤية يمكن العثور على الأصول الكلية لجميع العلوم في الدين وفي هذه الصورة تكون ولادة العلم الديني رهناً لاستخراج أصوله الكلية من النصوص الدينية في المرحلة الأولى، وبعدها وبالاستعانة بتلك الأصول نتوصل إلى جزئيات ذلك العلم عن طريق الاستنباط، وفي هذه الحالة لا يكون العلم الديني مكتشفاً بشكل كامل، بل «مكتشف - مستنتج». في هذه الرؤية هناك جنبة كشفية للأمر المراد، فالتصور قائم على أنه يمكن الحصول على الأصول والأسس لجميع العلوم من النصوص الدينية، وهذا يشير إلى جنبة دائرة المعارف لهذه النظرية، الدين لم يكن خالي الوفاض وفي موقع اللامبالاة تجاه أي من العلوم الجزئية أو الكلية، بل يمتلك أصولاً كلية، تتفرع منها فروع وتفريعات أخرى[٤٥].

وبالنسبة للجنبة الاستنتاجية أيضاً ينبغي كشف الفروع والأمور الجزئية بالاستعانة بالأصول والأسس الكلية المستنبطة من النصوص الدينية[٤٦]، وبعبارة أخرى: في ما نواجه مستجدات يقتضيها التجدد الزمني، ويمكننا وضع قوانين جزئية

لهذه المستجدات، ولكن بالاعتماد على القوانين الإلهية الكلية، وهذا الأمر لا يحظى بتأييد الدين فحسب، بل يعتبر تركه والاعتراض على إعمال العقل والاجتهاد في الأمور الدينية نوعاً من الجمود الفكري، واتّباعاً للمسلك الأخباري، «فالبشر إذا لم يكن باستطاعتهم وضع القوانين للمسائل الجزئية وبهذاالقدر فهذا هو الجمود، وهذا يشبه تماماً قول الأخباريين»[٤٧].

إن فكرة دائرة المعارف لا يمكن الدفاع عنها بلحاظ المعرفة الدينية؛ لأن ذلك يقتضي تعطيل القوى العقلية للإنسان، وحصرها بالاستنتاج من النصوص الدينية، بدلاً من البحث والاستقصاء في الظواهر الموجودة في هذا العالم ومعرفتها. كما أننا لا نستطيع إقامة الدليل بالاستفادة من النصوص الدينية على أن الدين نفسه قد تعهد ببيان جميع الحقائق العلمية في العالم، أو أصولها وقضاياها الكلية، أو حتى أصول وقضايا العلوم الإنسانية.

ثانياً: من وجهة تحصيل المعرفة فإن ما نحصل عليه من النصوص الدينية بوصفها مكتشفات علمية، سواء أكانت أصولاً كلية أم أموراً جزئية، ستؤول إلى معضلة عقائدية، وتكتسب صفة الجزم والقطعية، وسوف لا تعطي أهمية للتجربة وللتغييرات التي ستطرأ عليها فيما بعد.

ثالثاً: إن الوجهة الحركية لنشأة العلم الديني تكون تابعية على هذا المعنى، ففي البداية يتم تعيين الاكتشافات العلمية للعلماء، ثم يتم تتبع آثارها في النصوص الدينية، الأمر الذي يعتبر فراغاً من الوجهة العلمية؛ لأن ذلك لا يقود أبداً إلى اكتشافات جديدة، بل كل ما في الأمر تهيئة توثيقات دينية لاكتشافات الآخرين لا غير، ومن جهة أخرى تكون عرضة للالتقاط؛ بمعنى الحصول على خليط غير متجانس من المكتشفات العلمية والوثائق الدينية[٤٨].

٣ـ٢ـ٣ـ الاتجاهات التركيبية

في الاتجاهات التركيبية يكون العلم والدين مفهومين متقابلين، ويمكن أن يتولد منهما «العلم الديني» عبر مركبات مختلفة؛ بحيث لا يمكن ـ بحسب الظاهر ـ أن تكون حصة العلم أو الدين حصة مطلقة، أو أن تذوب في الجزء الآخر، بل يتمتع

كل منهما بنسبة من التأثير الخاصة به.

أ) التعددية التداخلية والعلم الديني

في التكثّر التداخلي في الوقت ذاته الذي يؤخذ بنظر الاعتبار الفصل فيما بين العلوم المختلفة فإن هذا الفصل لا يحصل بنحو تام، بل يمكن لحاظ نوع من التداخل والنقاط المشتركة بين العلوم، فالمعول عليه هنا أن العلم البشري له دوائر مختلفة، لكن هذه الدوائر مع اختلافها وتغايرها تمتلك حدوداً ونقاطاً مشتركة، ويمكن دراسة الاختلاف والتغاير في دوائر المعرفة طبقاً للموضوع، وكذلك يمكن بيان هذا التغاير من خلال الأسلوب والأدلة الشاخصة.

تنوع الدوائر حسب المواضيع

إن دوائر المعرفة المختلفة تتميز عن بعضها باعتبار المواضيع التي تضطلع بها، ويتم تنوّعها على هذا الأساس، فتكون العلوم الحاصلة من الدوائر المختلفة متغايرة فيما بينها، فعلى سبيل المثال: لو أخذنا بنظر الاعتبار «العلوم الطبيعية» و«المعرفة الاخلاقية» و«المعرفة الدينية» باعتبارها ثلاثة دوائر للمعرفة نرى:

أولاً: هناك ثلاثة مواضيع مختلفة: العلوم الطبيعية (التي تدرس الماديات)، المعرفة الأخلاقية (التي تدرس عمل الإنسان من حيث مطابقته للقواعد الأخلاقية) والمعرفة الدينية (التي تدرس الكائنات من حيث علاقتها بالله).

ثانياً: إن سمة التداخل في هذا التكثّر يشير إلى وجود حدود مشتركة بين هذه الدوائر المعرفية الثلاث، بمعنى أن عناصر للعلوم لهذه الدوائر متداخلة فيما بينها.

و قد نعثر على بعض العناصر تعود للعلوم الطبيعية في دائرة الأخلاق أو نجد معلومات من العلوم الطبيعية في العلوم الدينية، بحيث لا يمكن وضع حد فاصل بين العلم الميتافيزيقي والعلم العملي، فقد ينفذ العلم الميتافيزيقي في هيكل المعرفة العملية.

التكثر التداخلي بحسب الأسلوب والأدلة

إن دوائر المعرفة المختلفة تستفيد من أساليب وأمثلة متباينة، فمثلاً: في

الرياضيات والمنطق يُستفاد من أسلوب التحليل ومن أمثلة تدل على التطابق أو التناقض، في حين أن الأسلوب في العلوم الطبيعية هو أسلوب المشاهدة والتجربة فالأمثلة التجريبية تكون أساساً للعمل؛ أما في المعرفة الدينية فالأسلوب عبارة عن تفسير النصوص، والأمثلة المتبنّاة هي الأساس.

إلاّ أن هذه الكثرة ليست كثرة تباين واختلاف، بل نشاهد تداخلات في الأسلوب أيضاً في الدوائر المختلفة.

وبناءً على هذا لا يمكن القول بأنه لا وجود لأمثلة شاخصة أو أدلة محسوسة في المعرفة الدينية، أو لا وجود للعناصر التفسيرية (الهرمونتيكية) في العلوم الطبيعية، أو ليس هناك أمثلة ملفتة للنظر تعبر عن التطابق أو التناقض في كلا القسمين: المعرفة الدينية؛ والعلوم الطبيعية، بل هناك نفوذ وتداخل في أسلوب المعرفة بين الدوائر العلمية، ومع ذلك فإن لكل دائرة أساليب وأمثلة أساسية ومؤثرة، ويمكن القول بأن الهوية المميزة لكل دائرة علمية تابعة أيضاً لهذا الدور الأساسي.

مفهوم تعبير العلم الديني طبقاً للتعدد المتداخل

يمكننا الحديث أساساً عن معنىً وجيه «للعلم الديني» على أساس التكثر المتداخل، لكن ذلك يجعل العلم الديني في هذه العملية أمراً متأخراً. وبقول آخر: لو بحثنا في الدين، ووجدنا نسبة جيدة من المعارف يمكن أن تدخل في صياغة نظريات علمية، حينها نحصل على العلم الديني في هذه العملية.

عندما ننظر إلى تحليل ويزدم لبناء النظريات العلمية، ولأجل أن يكون تعبير العلم الديني ذا معنىً، يكفينا أن نصوغ منظومة من المعارف الدينية تكون بمثابة الفرضية الأولية لنظرية علمية نافذة في هيكلها. وبناءً على ذلك يكون المراد من العلم الديني العلم الذي يسمى دينياً؛ لتأثير المعارف الدينية تأثيراً واسع النطاق في محتواه، وبعبارة أخرى: يكون التأثير ظاهراً على مستوى النظرية والمحتوى، وأما على نطاق الأسلوب فالعلم يبقى علماً يعمل بأسلوبه الأساسي، أي التجربة وجمع الأدلة التجريبية.

ب) الاتجاه التهذيبي

يدّعي الاتجاه التهذيبي إمكانية التوصُّل إلى «العلم الديني» عن طريق تقبّل العلوم الموجود إجمالياً، ثم تهذيبها من الانحرافات والشوائب البعيدة عن الفكر الإسلامي، مع احتمال إضافة جوانب إليها، ويبرز هذا الاتجاه في أشكال مختلفة:

(١) اتجاه أسلمة العلم

إن فكرة أسلمة العلوم قد شقت طريقها إلى أذهان بعض علماء المسلمين في العشرة الثانية من القرن العشرين، ففي هذه الحقبة برزت فكرة الاقتصاد الإسلامي لأول مرة، لتكون بإزاء المذهبين الاقتصاديين السائدين وهما المذهب الرأسمالي والمذهب الاشتراكي، الأمر الذي استدعى فكرة أسلمة العلوم.

ففي تصور بعض العلماء المسلمين أن العلوم الغربية المعاصرة لم تضع بأيدينا «العلم الصحيح»؛ بسبب خلط هذه العلوم بالعناصر والمفاهيم المنتزعة من الثقافة الغربية، «و لذا فأول واجب نقوم به هو غربلة هذه العناصر»[٤٩]، «و بعد إتمام عملية الغربلة، يتم دمج المعرفة الخالية من العناصر والمفاهيم الغربية بالمفاهيم الإسلامية الأساسية لترقى كمعرفة حقة، والتي هي في الواقع العلم الديني ذاته[٥٠]».

(٢) اتجاه أسلمة العلوم الإنسانية

القاعدة في هذا الاتجاه أن العلم والدين لا يتفقان بنحو تام، ولا يتعارضان مئة بالمئة، بل هما أمران متغايران، فهناك نوع من الاتفاق المنطقي والملاءمة النسبية، بحيث توجد نقاط مشتركة، وتوجد أيضاً وجوه اختلاف لكل منهج.

و تبيان التوافق المنطقي بين العلم والدين لهذا الاتجاه يكون بهذه الصورة، بأن تقسم العلوم إلى مجموعتين «العلوم الإنسانية»؛ و«العلوم غير الإنسانية»، مثل: العلوم الأساسية والعلوم الطبيعية والعلوم التجريبية، مع افتراض أن القيم تستقي موضوعيتها عن طريق علاقتها بالإنسان، ففي تحليلنا للعلم الديني نجد القيم في دائرة العلوم الإنسانية فقط، وأما في مجال العلوم الطبيعية والتجريبية فالبحث عن طريق الدين والقيم، وبشكل خاص البحث عن أسلمة العلوم، يعتبر أمراً بلا معنى[٥١]، وبعبارة

أخرى: يمكننا الحصول على «العلوم الإنسانية الإسلامية»، وليس «العلوم الإسلامية».

على هذا الأساس يتوجب علينا الالتفات عند تأليف العلوم الإسلامية إلى نقطة مهمة، وهي أن العلوم التجريبية بطبيعتها ليست علوماً إسلامية وغير إسلامية؛ وكذا العلوم الإنسانية في بدايتها لا صلة لها بالإسلام، لكن بالمقارنة مع التعاليم الدينية لا يخرج الأمر من حالتين؛ إما انسجامها مع التعاليم الإسلامية، ومع هذا الانسجام وعدم المخالفة يمكن اعتبارها إسلامية، وإلى جانب هذا فإن العلوم التي منشؤها ورائدها الدين، كالفقه، والأُصول، وغيرها، تعتبر علوماً دينية وإسلامية؛ وإمّا تعارضها مع التعاليم الدينية، وفي هذه الحالة يمكن الاستفادة من الأساليب العلاجية «التكنيكية»، مثل: أسلوب التهذيب (حذف الشوائب، وإضافة أجزاء عند الضرورة)، وأسلوب التوطين (و هو جعل العلم ـ عن طريق إجراء تغييرات وتدبيرات مناسبة ـ منسجماً مع ثقافة وعادات البلد)، فيمكن عبر هذا الأسلوب تبديلها إلى «العلوم الإنسانية الإسلامية»[٥٢].

إن الاتجاه التهذيبي قد يؤدي إلى إيجاد فروع غير متوافقة من المعرفة؛ وذلك لأن النظريات العلمية تعتمد على فروض أولية فلسفية أو ثقافية أو فكرية معينة، ولهذه الفروض تأثير واضح في بناء تلك النظريات، وفي التهذيب يمكن تغافل الانسجام بين أسس الفكر الإسلامي مع هذه القاعدة والأسس.

ثانياً: يمكن في بعض الصور حمل الآية والرواية على معاني وتصورات لا يمكن استفادة ذلك منها.

وثالثاً: في بعض الحالات يؤدي الأمر إلى حصول شعور كاذب بعدم الحاجة.

ج) الاتجاه التأسيسي في العلم الديني

إن الإتجاه التأسيسي أنموذج من العلم الديني، يكون فيه العلم الديني كغيره من العلوم وليداً في إشعاعات فرضياته الأولية، والتي تلهمه القوة من جهة، ومن جهة أخرى يكون وليداً في غمار العمليات التجريبية، وفي هذه النظرية يتم وضع لمحات من الفكر الإسلامي بمثابة دعم ميتافيزيقي للتحقيق في العلوم الإنسانية، فبالنظر إلى التأثير العميق للدعائم الميتافيزيقية في مراحل انتشار النظرية العلمية يمكننا إنتاج

نظريات علمية على أساس الفرضيات الميتافيزيقية الأولية، تنتسب بنحو ذي معنى إلى ذلك السند الميتافيزيقي.

في حالة تمكّن الأفكار الإسلامية من تكوين سلسلة أو سلاسل مختلفة من العلوم الإنسانية؛ لما لها من نفوذ عميق ومؤثر، وبسبب هذا النفوذ في المحتوى والمضمون يمكن إضفاء الصبغة الإسلامية على الفرضية المستخرجة، وبعد إيجاد الفرضيات يصل الدور إلى الاختبار بالتجربة، وهنا إذا كانت الأدلة كافية لتأييد الفرضية يمكن الادعاء بإنتاج نظرية علمية جديدة. خلاصة القول: النظرية التي تخرج عبر هاتين المرحلتين تعتبر علمية من جهة؛ لأنّها خرجت من بوتقة الاختبار عن طريق التجربة، ودينية من جهة أُخرى؛ لأن الصبغة التي تمتلكها تتعلق بالفرضيات الدينية الأولية[٥٣].

فعملية تكوين العلوم الإنسانية الإسلامية هي نفس العملية التي يتم بها تكوين العلوم الإنسانية المعاصرة تماماً، والفرق في الدعائم الميتافيزيقية فقط، والتي لها تأثير على مضمون هذه العملية، وبعبارة أخرى: كلما كان للمضامين الميتافيزيقية ـ في مراحل مثل: اختيار المسألة، والمفاهيم والنماذج لفهم المسألة، وكيفية التحقيق، ويشمل: بيان الوسلوب، ودراسة الفرضية، وأسلوب التحقيق، وإتمام الصورة، والتنبؤات، والتفسير ـ تأثيراً واضحاً فستتم عملية ينتج عنها علومٌ تتناسب والأفكار الإسلامية[٥٤].

وفي ما يتعلق بالاتجاه التأسيسي طرحت أمور كانتقادات لهذه النظرية، ومن جملتها:

أولاً: بغض النظر عن المفاهيم الدينية في فرضية ما، أو الاستعانة بنظرية الدين العملاقة حول الإنسان، فإنّ العالم والمجتمع بصرف الافتراض لا يمكن أن يؤمن أو أن يضمن دينية تلك الفرضية. وبعبارة أخرى: صبغ الفرضية بصبغة الدين لا يساوي دينية الفرضية، فكم من النظريات التي استفادت من المفاهيم الإسلامية عند تكوينها ونشوئها، ولها صبغة دينية، لكنها لم تكن بأي نحو إسلامية.

ثانياً: في عملية تكوين العلم الديني، تكون المرحلة التجريبية مرحلة الحكم، أي بعد تكوين الفرضيات يأتي دورها في الاختبار بالتجربة، فإذا كانت الأدلة

كافية لتأييد النظرية يمكن الحديث عن مكتشفات علمية، والحال أنه لا يستلزم إثبات أو إبطال النظريات العلمية عن طريق الأمثلة والاختبار، والقول الفصل في ذلك لإجماع المجتمع العلمي وما يقرر، فمثلاً: لو أن المجتمع العلمي كان مجتمعاً مسلماً فيكفي حينئذٍ نسبة أسلوب الفرضية للمعارف الدينية للوثوق بتلك الفرضية، أما إذا كان المجتمع العلمي دولياً (عالمياً) ففي هذه الصورة ليس هناك على الأقل إجماع قاطع بين العلماء في العلوم الإنسانية في ما يخص نظريات العلوم الإنسانية والاجتماعية. ومع هذه التفاصيل ستفقد التجربة مكانتها كأسلوب للمعرفة، على الأقل في العلوم الإنسانية[٥٥].

الهوامش

(١) حسن عابدي جعفري، فصلية مصباح، العدد ٢٨ «كتاب معرفة الإدارة الإسلامية»: ٨.

(٢) قراملكي، ١٤٨٤، ٢٢٨ـ٢٢٩.

(٣) مطهري، الإنسان الكامل: ١٧٥.

(٤) مطهري، مجموعة الآثار ٥: ١٨٢.

(٥) مصباح يزدي، تبيين مفهوم الإدارة الإسلامية.

(٦) باقري، هوية علم الدين: ١٢.

(٧) بستان، خطوة تجاه العلم الديني: ٢٩.

(٨) باقري، المصدر السابق: ١٨٣.

(٩) ديويي، ١٩٧٠، ص ٢٣.

(١٠) باقري، المصدر السابق: ١٨٥.

(١١) بستان، المصدر السابق: ٢٠.

(١٢) بوبره مارتين، أنا وأنت.

(١٣) وينكشتاين، ١٩٧٤، ص ١٨٤.

(١٤) هرست، ١٩٦٩، ص ٨٢.

(١٥) باقري، المصدر السابق: ١٠.

(١٦) حسني وزملاؤه، ١٣٨٥، ص٩٥.

(١٧) أميري، اتجاهات مختلفة حول العلم والدين: ١٢٠.

(١٨) ميرباقري، الحكومة الدينية والولاية: ٧.٥.

(١٩) قوامي، الإدارة من منظار الكتاب والسنة: ٣٣.

(٢٠) قوامي، المصدر السابق: ١٨٢.

(٢١) ميرباقري، أنموذج وحدة الحوزة والجامعة: ١٨.

(٢٢) سروش، الانقباض والانبساط النظري للشريعة: ٣٤٧.

(٢٣) طباطبائي، ١٣٦٦، ص ٨.٢.

(٢٤) Ronald Kalison, 1967, p 350.

(٢٥) قراملكي، ١٣٨٥، ص ٣٢٨.

(٢٦) شبستري، الهرمنوتيك، كتاب العرف: ٣٢.

(٢٧) باقري، المصدر السابق: ٧٥.

(٢٨) باقري، المصدر السابق: ٢١٣.

(٢٩) باقري، المصدر السابق: ٢١٥.

(٣٠) بستان وزملاءه، خطوة تجاه العلم الديني: ١٢٣.

(٣١) مسعود گلچين، مفهوم علم الاجتماع الإسلامي: ٢٧.

(٣٢) بستان وزملاؤه، المصدر السابق: ١٣١.

(٣٣) بستان وزملاؤه، المصدر السابق: ١٢٥.

(٣٤) امزيان، ص ٣٢٠.

(٣٥) بستان وزملائه، المصدر السابق: ١٣٢.

(٣٦) بستان، المصدر السابق.

(٣٧) نقي پور، الأصول والإدارة الإسلامية ونماذجها: ٣١.

(٣٨) نقي پور، المصدر السابق: ٣٣.

(٣٩) بستان وزملاؤه، المصدر السابق: ١٢٢.

(٤٠) جوادي آملي، الشريعة في مرآة المعرفة: ١٥٧.

(٤١) جوادي آملي، سلسلة بحوث فلسفية ـ الدين: ٦٨.

(٤٢) أصول الكافي ١: ٥٩ نقلاً عن جوادي آملي، ١٣٧٧، ص ١٢٠.

(٤٣) بستان، المصدر السابق: ١٠٣.

(٤٤) باقري، المصدر السابق: ٢١١.

(٤٥) جوادي آملي، الشريعة في مرآة المعرفة: ٨١ ـ ٨٢.

(٤٦) باقري، المصدر السابق: ٢١٢.

(٤٧) مطهري، ١٣٦٥، ص ١٦٤.

(٤٨) باقري، المصدر السابق: ٢١٥.

(٤٩) نقيب العطاس، الإسلام والعلمانية: ٦٣.

(٥٠) نقيب العطاس، المصدر السابق: ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٥١) اميري، المصدر السابق: ١٢٠.

(٥٢) مكتب تعاون الحوزة العلمية والجامعة، علم النفس النحو: ١٩٧.

(٥٣) باقري، المصدر السابق: ٢٥٠.

(٥٤) باقري، المصدر السابق: ٢٥١.

(٥٥) حسيني وزملاؤه، ١٣٨٥، ص ١٠٥.

التحجّر الديني المعاصر

مطالعة في أصوله ومناهجه وخلفياته

أ. مهدي رحماني(*)

ترجمة: عقيل البندر

أين هم اليوم المعارضون لتأسيس الدولة الإسلامية في عصر الغيبة؟

أين راح المناوئون لفكرة قيام الثورة الإسلامية والمخالفون نظرياً لتأسيس الحكومة الإسلامية في زمن الغيبة؟

هل يمكن أن يقتنع هؤلاء نظرياً بضرورة تشكيل الدولة الإسلامية في زمن الغيبة؟

هل غادروا إلى دول أخرى بسبب قيام الثورة الإسلامية، واليأس من الواقع الفكري والسياسي الذي أرسته الحكومة الإسلامية الجديدة في إيران؟

أين اختفى هؤلاء؟ هل تلاشت تياراتهم؟

وإذا كانت هذه المجموعات موجودة إلى الآن في الحوزات العلمية أو الحواضن الأخرى فأين هي؟ وماذا تفعل، ولأي شيء تخطِّط؟ وكيف تؤثر نشاطاتها وأفكارها على طبقات المجتمع وممارساته السياسية والاقتصادية والثقافية؟

تعد الثورة الإسلامية التي أسسها وسعّر جذوتها الإمام الخميني من أروع المفاهيم والنظريات في تاريخ الإسلام السياسي والأدب الديني المعاصر، ويعود انتصارها في الحقيقة إلى التوافق والانسجام الفكري بين الثوار ـ جمهوراً وقادة ـ حول مفهوم الثورة وفكرتها؛ لأنهم كانوا يميّزون جيداً بين الإسلام المحمدي الأصيل والإسلام الذي تريده أمريكا والغرب، ويبدو من الطبيعي بمكان أن ينتاب هذه

(*) باحث ناشط في مجال دراسة التيارات الإسلامية المعاصرة.

المقولة الغموض والضبابية في مجالات وميادين شتى، بدءاً من الإعلام الرسمي مروراً بمراحل الدراسة الابتدائية وحتى مراحل الدراسات العليا.

إن قيام الثورة لم يكن بسبب التفاوت الاقتصادي الفاحش بين مكونات المجتمع الإيراني، ولا بسبب غياب الحرية السياسية وحرية الانتخاب، ولا لوجود نظام سياسي معين في إيران، وليس للقمع والاستبداد الذي كان يمارسه رجال السلطة في دوائر الدولة آنذاك، وليس للأهم من ذلك كله وهو منع أداء الشعائر الدينية والطقوس المذهبية.

وهذه الأمور وإن كانت غير قابلة للإنكار؛ لأنها جزءٌ من الواقع الاجتماعي الإيراني قبل قيام الثورة، ولكن حصر أسباب الثورة بها ليس إلا عدم الفهم والاستيعاب لمقاصد وروح الثورة، ويجب أن نعرف أن جهل موظفي الدولة والعاملين في دوائرها لأهداف الثورة أحد الأسباب المهمة لتخلف الوضع السياسي والاقتصادي والثقافي وتقهقره في البلد.

هل عاد التقليديون إلى التغلغل في الجسم النهضوي الإسلامي؟! وكيف؟!

ثم إن البحث عن سبب تنصل بعض الثوار من الأسس النظرية لحقيقة الثورة وغاياتها هو بحثٌ عن موضوع مهم ودقيق، ويحتاج إلى مزيد من العناية والتحقيق، ولربما نوفّق له يوماً، ولكن معرفة الحقيقة الأصيلة للثورة الإسلامية، وكشف النقاب عن وجوه الأعداء الواقعيين لها، والأيادي التي حرّفت أفكارها ومبادئها، أهم من ذلك بكثير، ومن هنا عكفنا على تحرير هذه المقالة التي اعتمدت الوثائق والأدلة الميدانية الآتية:

١ـ ضرورة تطهير الإسلام من المفاهيم المنحرفة

كانت كلمات الإمام وسلوكه الفردي تدل بوضوح على ضرورة بيان المفاهيم الدينية الصحيحة، وإيصال المعاني الإسلامية النقية للناس، وإزاحة كل العقبات التي تعترض ذلك؛ لما له من علاقة وثيقة بالوظيفة العملية والسلوك الاجتماعي والاقتصادي والسياسي للمكلفين، الأمر الذي سيدعم بقاء الثورة وديمومتها. قال رحمه الله: لو كنتم

أردتم أن تقولوا: الشاه خائن فستسمعون مباشرة: إن الشاه شيعي، حيث كان البعض من الكهنوتيين الانطوائيين في بدايات الثورة يعتبر كل شيء حراماً، ولم يكن أحد يستطيع أن يحاججهم وينقض آرائهم بالحجة والبرهان؛ لأن أكثر الناس، ومنهم: آباؤكم طبعاً، كانوا قد انشغلوا عن كل ذلك ببؤسهم وشقائهم، الذي ذاقوه من هؤلاء العاكفين على حلالهم وحرامهم، ونسوا أن يشاركوا الناس همومهم وآلامهم..»[١].

إن الإمام الخميني يعتقد بأن ضرورة الثورة وهدفها يكمن في إزالة الفهم الخاطئ عن الدين، وتطهيره من الرين والصدأ الذي صاحبه نتيجة ذلك الفهم، ولطالما صار سبباً لوصول المجتمع إلى نتائج وخيمة، واضطره للسير في طرق مسدودة ومظلمة «إذا استطعنا أن نشيد نظاماً لا شرقياً ولا غربياً، بل نظاماً قائماً على أساس الإسلام الأصيل الخالي من الرياء والخدعة فقد انتصرت الثورة»[٢].

ويسمى الفهم الخاطئ لماهية الدين وغايته وهدفه في الأدب الخميني الثوري بالانطواء والتقديس الأعمى، ويعتبره سبب الأسباب في المشاكل السياسية والاجتماعية والاقتصادية على طول تاريخ الأنظمة الإسلامية، والانتصار الحقيقي للثورة الإسلامية متوقّف على حاكمية الإسلام الأصيل على الأفهام المنحرفة، وهيمنته على قرار الانتهازيين والمزيّفين من المتدينين.

إن الانطواء والتقديس الأجوف قد لا يكون ذا خطر كبير لو نظرنا إليه بشكل فردي، أو لاحظناه بصفة شخصية، ولكن إذا لوحظ بما هو معضلة فكرية وعملية، تشكل آفة اجتماعية، فسنعرف أنها ستؤدي إلى انحرافات دينية كبيرة، ومخاطر إيديولوجية عظمى، والأدهى والأمر من ذلك كلّه هو أن يتفشى هذا المرض في مجال التعليم والتربية، ويذهب بعيداً في المراكز الحكومية والمؤسسات الدينية، عندها يمكن القول: إنه قد بلغ هذا المرض حداً لا يمكن حتى استئصاله؛ لأنه اكتسب حينئذ أساساً علمياً وغطاء شرعياً «عندما يسود شعار فصل الدين عن السياسة، وينطوي الفقه على نفسه، بعيداً عن الواقع، ويغرق في الأحكام الفردية والعبادية، وبالتالي سيضطر الفقيه إلى التقوقع في هذا المحيط، فلا يدنو من السياسة والحكومة والمجتمع، وتتحول هذه الحماقة والمهزلة إلى فضيلة وفرع من فروع

الإيمان، كما يحلو للبعض إطلاق ذلك، حيث كانت المؤسسة الدينية، التي انتشرت الحماقة والغباء في جميع مفاصل وجودها، موضعاً للاحترام والتقدير، والسياسي والروحاني الماهر مخدوع من رأسه إلى قدمه، فلا أتردد بالقول: لو استمر هذا الوضع على هذه الشاكلة فسنعود إلى زمن رجال الكنيسة في القرون الوسطى»[٣].

«هناك مجموعة من المبررات يوردها المناوئون للثورة؛ لتبرير نكوصهم وتخاذلهم، من قبيل: إن الشاه ظلّ الله، أو إن الناس العزّل لا يمكنهم النهوض بثورة أمام المدفع والدبابة، أو إننا لسنا مكلّفون بالجهاد والمقاومة، أو إننا لا نملك جواباً للدماء التي تراق بسبب ذلك، والأسوأ من ذلك الشعار المضِلّ الذي يرفعه هؤلاء، وهو أن تأسيس حكومة إسلامية في زمن الغيبة باطلٌ، إلى جانب الكثير من الكوارث التي تحصل بسبب المقاومة الخاسرة سلفاً، أو حتى لمجرد الموعظة والنصيحة، فإن الثورة لا تجبر ذلك»[٤].

لو سلمنا أن جميع الأديان السماوية السابقة كانت ضحية التحريف اللفظي والمنطقي، وكونها نقطة البداية للابتعاد عن سبل الخير والسلام التي فقدها أتباع تلك الديانات، فنحن لا نسلم البتة بوقوع التحريف والتزوير في نص القرآن الكريم، وهو دستور الإسلام ودعامته، من هنا لجأ المخالفون لتأسيس الحكومة الإسلامية إلى تحريف مفهوم القرآن، وليّ عنق معناه ومضمونه، وبالتالي حصل الانحراف في مسيرة الأمة من الأهداف الإسلامية إلى المآرب والمقاصد التي رسموها وخططوا لها. وعبر هذه العملية المدروسة والمفبركة، التي شملت مساحة واسعة من المفاهيم الدينية والنظم الإسلامية، استطاع الكهنوتيون والمتطرفون أن يلبسوا أعمالهم وتصرفاتهم وحيلهم القادمة لباساً علمياً وشرعياً، من أجل الحدّ من سيادة القوانين والأنظمة الإسلامية الصحيحة.

٢ـ إصلاح المؤسسات الدينية واستنهاضها

ولما استفحلت العملية المنظمة التي قام بها أعداء الثورة على المراكز الدينية والحوزات العلمية في إيران، والتي تعد في الواقع مركز التقنين وإضفاء الحجة على هكذا ألوان من التحجر والتقديس، عمد الإمام الخميني إلى إصلاح هذه المؤسسة من

الأصل؛ لأنه كان هدفاً أساسياً من أهداف الثورة، فأول عمل قام به الإمام الخميني ـ وقلّ من يعلم بذلك ـ ضمن حركته الإصلاحية ليس هو تعرية السلطة الشاهنشاهية من الشرعية والحق في قيادة الدولة، بل وجّه كلمته وصيحته إلى الحوزة العلمية وعلمائها، وهو ما نلاحظه في أول خطاب سياسي له في تاريخ ١٥ أرديبهشت ١٣٢٣هـ.ش، أي قبل شهر خرداد من عام ١٣٤٢ بعشرين سنة تقريباً، يحكي فيه حقيقة أهداف الثورة وواقعها وإستراتيجيتها، حيث ذكر في حينه سببين أساسيين وعاملين رئيسيين لكل المشاكل والعقد الاجتماعية والسياسية للمجتمع الإيراني:

١ـ حبّ النفس وسوء الخلق لدى العلماء والقادة من رجال الدين، المعكوس على سلوكهم الفدري والاجتماعي.

٢ـ ترك القيام بالثورة وطلب العافية (وهو نتيجة للسبب الأول الذي يتجلى في الإنسان المتقاعس المستسلم).

«الأنانية والغرور وترك الجهاد في سبيل الله هو الذي أوصلنا إلى هذا العهد الأسود، وجعل الدول العظمى تهيمن علينا، وتتحكم بمصائرنا، فصارت الدول الإسلامية مستعمرات صغيرة بيد دول أخرى، وأصبح الجهاد في سبيل النفس الأمّارة، وأضحت المدارس العلمية تحت تصرف المتطفلين على الدين والعلم بعدما أفرغوها من كل جوانبها المعرفية، وتحولت المراكز القرآنية والتربوية إلى مراتع للفحشاء والمنكر، والثورة للأنانية والتبجُّج، وسلّمت الأماكن الموقوفة وإدارة المحافل الدينية مجاناً للمتسكعين والمشردين والوضيعين من حثالة المجتمع، فلا ترى فيها أي معنى للطهارة والشرف، دون أن يشعر أحد من هؤلاء العلماء بالمسؤولية ولا بصحوة الضمير»[٥].

يعتقد الإمام الخميني بأن سيطرة الأنظمة الفاسدة على شعوبنا ومقدّراتنا يرجع أولاً وبالذات إلى عدم تفعيل القوانين والأصول الدينية في الميادين السياسية والاجتماعية بشكل صحيح وهادف، فإن عدم إجراء هذه القوانين يعني سيادة الطواغيت والظَلَمة سياسياً واجتماعياً، وفي الواقع إن الظلم السياسي والاجتماعي والاقتصادي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالظلم والإرهاب الديني؛ لأن الأخير هو عمل مدروس ومبرمج يهدف إلى تحريف المحتوى الديني ومعاني النصوص التي جاء بها، فأصبحت

النتيجة النهائية التي يتوقّعها ويرجوها الإنسان من هذه النصوص والقواعد عرضة للتحريف والتزوير، ولمّا كانت هذه المسألة على درجة عالية من الأهمية عدّ الإمام الخميني مقاومتها من أولويات الثورة الإسلامية، وعندما أمر بتشكيل مجالس إسناد الثورة الإسلامية دعاها أيضاً إلى تدوين وتأريخ أحداث الثورة وحقيقة الجماعات المناوئة والمعادية لها، وذلك عندما أعرب عن قلقه الشديد إزاء عمليات التزوير والتحريف التي طالت الوقائع التاريخية للثورة عن طريق وضع علل وأسباب خاطئة لقيامها، الأمر الذي اضطره لمخاطبة نفس مسؤول هذه المجالس وإلزامه بكتابة تاريخ الثورة الإسلامية على ضوء الفرق الكبير بين التحجُّر والانطواء وتعاليم الإسلام الصحيحة «عليكم أن تشيروا إلى ما كان يعانيه الشعب من الظلم والاضطهاد، وكيف أنه نهض بوجه الجمود والتخلف، وعاش أجواء الفكر الإسلامي المحمدي الأصيل بدلاً من إسلام السلطة والإسلام والرأسمالي الانتقائي، وبكلمة: الإسلام الأمريكي.. »[٦].

والنكتة الجديرة بالاهتمام هي أن الجبهة الراديكالية ليست تنظيماً عادياً يقبل الإزالة والتفكيك بسهولة، بل كانت ولا تزال إحدى العقبات الكؤود والقوى الفعّالة ضد مسيرة الثورة، وحجر العثرة الصلب أمام تقدمها ونموّها، بل حاولت هذه الجبهة استئصال الثورة من جذورها، وعليه فإن تخطي هذه العقبة والتخلص من هذا الحجر أصعب بكثير من مقارعة النظام السياسي لحكم الشاه والنظم الاستكبارية الأخرى؛ لما تتمتع به هذه الفئة والجماعة من خصوصية معقدة وخطيرة ضربت فكر الثورة في القلب.

ومن هنا يذهب الإمام إلى تقسيم الجماعات المعارضة للثورة إلى ثلاث فئات:

ـ الفردانيون، ويرى هؤلاء أن الإنسان المؤمن عليه بنفسه وبتكاليفه الفردية الشخصية، وليس له شأن بإصلاح أعمال الآخرين وتغيير تصرفاتهم.

ـ منكرو التكليف المزدوج في زمن الغيبة، وتعتقد هذه الجماعة أن الإنسان بما هو فردٌ غير مكلّف بتصحيح الأخطاء الفردية والاجتماعية معاً، وهذه الوظيفة منحصرة بشخص الإمام المعصوم عليه السلام.

ـ المخالفون فكرياً ونظرياً لقيام الثورة، «وتذهب هذه الجماعة إلى أن الحل

الأمثل لتغيير وإصلاح العالم، وأفضل شيء يهيئ الأرضية المناسبة لظهور الإمام عجل الله تعالى فرجه الشريف هو إشاعة الفحشاء والمنكر ونشر الفساد في المجتمع، ولذا فإنهم يعدّون تأسيس الحكومة الإسلامية في زمن الغيبة أمراً باطلاً، بل تَسعَى هذه الجماعة سعياً حثيثاً لهدم أية قاعدة يمكن أن تعتمد عليها الثورة»[٧].

وليس الغرض من هذه المقدمة ـ التي صارت طويلة إلى حدٍّ ما ـ هو قراءة التاريخ السياسي لعصر الثورة وسرد ذكرياتها فحسب، بل لنتساءل اليوم، وبعد أن مضى ثلاثون عاماً على انتصار هذه الثورة: أين حلّت النوى بأعداء الثورة من رجال الدين في الحوزات العلمية؟ أولئك الذين كانوا يخالفون موضوع قيام الثورة فكراً ونظرية في زمن الغيبة.

وإذا كانت هذه الأفكار لا زالت موجودة في الحوزات العلمية فأين هي الآن بالضبط؟ ماذا ينوون ويخطّطون؟ ما هي أفكارهم ونظرياتهم التي تؤثر على المجتمع سياسياً واقتصادياً وثقافياً؟

والجواب على هذه الأسئلة، وإن كان لا يخلو من جرأة ومجازفة وسط العرف الاجتماعي والسياسي والثقافي السائد، ولكن الإمام الخميني، باعتباره مؤسِّساً للثورة، ورائد مسيرتها، والمحافظ على سلامة نهجها من أكبر آفة تصيب بعض الثورات والانقلابات، وهي الانحراف الفكري المضموني، وضع المعالم الواضحة للثورة، وقبل رحلته بعامٍ عندما كانت الحرب المفروضة تلفظ عامها الأخير جدَّد إصراره على أن هذه الثورة تختلف اختلافاً شاسعاً عن نهج وفكر هذه الفئات والمذاهب، وأوصى الحوزات العلمية والطلاب الثوريين والشباب اليقظ بالتمسّك بدعائمها، وأرشدهم إلى ضرورة المعرفة الدقيقة بنظريات وأساليب هذه الجماعات، ودعاهم إلى مقاومتها والوقوف ضدها بمهارة وحذر «أيها الشباب، يا طلاب العلم، يجب أن تعرفوا جيداً أن حبل هؤلاء لا زال ممدوداً، ودس أفكارهم لا زال مستمراً، والأساليب الكهنوتية وبيع الدين بالدنيا قد أخذت لوناً وطابعاً آخر، والمنهزمون بالأمس اتبعوا اليوم سياسة الدهاء والانفتاح..»[٨].

وبالفعل نلاحظ أن أسلوب التبليغ والإرشاد وإستراتيجية التعليم والتربية في المراكز الحكومية والإعلام الوطني وما يصدر من كتب وصحف ومجلات مختلفة

اتخذت لهجةً أخرى ولوناً آخر من الخطاب في السنوات الأخيرة؛ ذلك أن الكهنوتيين لما خسروا سابقاً جبهة الوقوف ضد تأسيس الثورة الإسلامية، ورأوا أن الثورة قد حققت انتصاراً كبيراً، عمدوا في الآونة الأخيرة إلى تغيير إستراتيجيتهم وخططهم عندما أرادوا التسلل إلى جسد الحكومة، والنفوذ إلى المنظومة السياسية والاقتصادية والثقافية للمجتمع، من أجل الوصول إلى تلك الأهداف والغايات التي أرادوا تحقيقها من قبل، وهي إزالة صرح الإسلام الأصيل، وتحطيم القوانين والأنظمة الإدارية التي بنيت على أساس ذلك، الأمر الذي أشار إليه الإمام الخميني في البيان الذي وجّهه إلى المؤسسة الدينية في إسفند عام ١٣٦٧هـ.ش، والذي يبين فيه كيف أن تلك المذاهب قد قامت بحملة تغيير وترميم لسياساتها وبرامجها، وكيف أنهم عكفوا على إيجاد الفرقة والشقاق بين الحكومة الإسلامية وجماهيرها، ليتمكنوا أخيراً من الوصول إلى إزاحة النظم الدينية الحقة من المجالات الحياتية للمجتمع.

وعندما تتبع الجماهير أساليب هذه المجاميع وتعي إستراتيجيتها يمكنها أن تجد علامتين فارقتين تميّزها عن غيرها من المجاميع والفئات:

١. الاهتمام الكبير بظواهر العبادات والشعارات الدينية، بدلاً من التوجه إلى فلسفتها وأسرارها.

٢. السعي لتشويه الأهداف السياسية والاقتصادية والثقافية للثورة الإسلامية، وبالتالي القيام بثورة معكوسة، وعليه لنا أن نسمي هؤلاء بالمتطرفين المعاصرين والمتخلّفين الجدد.

٣ـ الاستغراق في تطقيس الدين وممارسة الشعائر الدينية

هذه الخصوصية الأولى التي يتميز بها هذا التيار، ويعمل على تكريس جهوده في سبيل تطبيقها؛ ليتسنى له النفوذ إلى أروقة المراكز والمؤسسات التعليمية والتربوية والإعلامية، وراح أتباعه ينفقون أموالاً طائلة من أجلها، مستغلّين عواطف الناس وقلوبهم، التي تهوى الطقوس والشعائر الإسلامية، لعلّها تنفع تدريجاً في التأثير على الإصلاحات التي قام بها الإمام الخميني، أو تحريف خطه الثوري الذي رسمه، ومن ثمّ ينتهون إلى إطفاء نور الثورة وطمس جذوتها.

لقد كان سؤال الإمام الخميني عندما وضع اللبنة الأولى للثورة هو لماذا أفرغ الدين، هو الغذاء الروحي للبشر، من محتواه ومعناه الحقيقي؟ لماذا تنصّل المؤمنون عن مسؤولياتهم السياسية والاجتماعية وانهمكوا في أداء وظائفهم الفردية، واستغرقوا في شعائرهم الدينية؟ ولذا سعى الإمام لطرح تعريف جديد للمتديِّن، وماهية العلاقة بينه وبين التكاليف والمسؤوليات الموجَّهة إليه، بينما تحاول تلك المذاهب المنحرفة حصر حقيقة الدين بالقيام بمجموعة من العبادات والشعائر فقط، وتزييف الإسلام السياسي والاجتماعي الذي أراده الإمام، والحد من وصوله إلى المجتمع.

يدور التكتيك الجديد الذي مارسه هذا التيار بين ثلاثة معطيات أساسية، كانت بالنسبة للثورة كقناديل تنير دربها ومسيرتها، في حين حاول هذا التيار توظيفها لأهدافه ومآربه:

١. ثقافة الثورة الحسينية؛ باعتبارها عاملاً أساسياً لانطلاق الثورة الإسلامية ونقطة القوة في نهضة الإمام الخميني.

٢. مراسم الحج التي تعتبر القوة الضاربة للمسلمين أمام التحديات التي تواجههم وتحيط بهم في العصر الراهن.

٣ ـ ثقافة الانتظار وماهيته، والهدف الحقيقي من ظهور الإمام عليه السلام بعنوانه الينبوع الذي يستقي منه الثوار ويستمدوا قوتهم للمحافظة على ما أنجزته ثورتهم.

محاولات جديدة لإعادة توظيف المجالس العاشورائية ضد الوعي النهضوي

لقد ركّز أعداء الثورة بشكل جاد، وبالخصوص في السنوات الأخيرة، على الثقافة العاشورائية عن طريق تغيير معطيات نهضة الحسين العظمى، وتحويلها إلى أدوات تخدير وتنويم، لتصبح ممارسة عبادية عادية خالية من الروح والمعنى، ولا سيما عندما يستغرقوا في بعض صور وأحداث الطف الأليمة، ويختصروا رقعة الثورة الحسينية بأكملها، وما تحمله مسيرة عائلته الطاهرة وأصحابه الخلّص، بشخص أبي الفضل العباس، لكونه عظيم الجثة، قوي البنية، يقاتل بشجاعة وبسالة، وهذه الأمور وغيرها، وإن كانت لا تخلو من هتك لحرمة أهل بيت النبي، وتجرُّؤاً معنوياً

على ثورة كربلاء العظيمة، إلا أنها تستبطن معنى وهدفاً أكبر، وهو جر المؤمنين الثوريين واستدراجهم للعمل بأساليب أعداء المنظومة الفكرية والرسالية للإمام الخميني، الذي يتطلب بالضرورة جهداً مضنياً وعملاً مستمراً، لأن الحديث عن هذه الأشياء يحتاج إلى جرأة واستئناس عرفي، كما أن قراءتها وسماعها يحتاج إلى ذلك أيضاً.

وكأن هذا الأسلوب والمنهج هو الطاغي على الشعائر والمراسم الدينية الأخرى، الأمر الذي دعا قائد الثورة السيد الخامنئي مراراً إلى التحذير منه، والتأكيد على ضرورة النظر في المصالح الاجتماعية والسياسية، وإطفاء نار الفتنة التي أراد أعداؤنا إشعال فتيلها؛ من أجل إشاعة ثقافتهم وأفكارهم، عن طريق إحياء المناسبات الدينية والعبادية واستخدام العنف والقسوة في أداء بعضها، بدلاً من الالتفات إلى معاني تلك المناسبات وأهدافها الحقيقية. ويمكن الإشارة هنا أيضاً إلى تحذيراته من التحريف والتشويه لثورة الإمام الحسين في مجالس العزاء، والمراثي الحسينية، وبعض الخطب، التي من شأنها أن تضعّف الروح الإيمانية لدى الجماهير، والأساليب الخاطئة في إدارة المسابقات القرآنية و...

تحويل مراسم الحج إلى طقوس رمزية

والمعلم الآخر التي حاولت هذه التيارات تغيير هويته، وحرفه عن مساره وهدفه الصحيح، هو فريضة الحج، فبينما كان الإمام الخميني يعتبره عملاً سياسياً وعبادياً، وأكد صراحة على أن الحج من دون البراءة من المشركين لا يعد حجاً، وهي ركنٌ أساسيٌ فيه، وحذّر قائد الثورة من تحوّله إلى نزهة وسفرة سياحية أو تجارية لدى المسلمين، وأوصى المسؤولين والقائمين على أعمال الحج والمنظمين لشعائره بضرورة الالتفات إلى ذلك، نرى الكهنوتيين ـ مقابل كل ذلك ـ يختزلون صور الحج ومراسمه بأعمال معينة، من قبيل: شراء الفدية ونحوها، وأن الثواب الأجزل والأجر الأعظم هو القيام بها، وتركها ترك لسنة النبي؛ ليتسنى لهم الهيمنة على شعائر الحج، وتسييس الحجيج وقيادتهم إلى ما يبتغونه، وترى الأعداد الغفيرة من الناس على طول أيام الحج منهمكين في كيفية الطواف والسعي والصلاة ورمي الجمرات وغير

ذلك، وليس هناك شيء يُذكر عن فلسفة الحج وماهيته، وهكذا لم يتحقّق ما أراده الإمام، وهذا الأمر ليس خللاً في طريقة أداء مراسم الحج فحسب، بل خلل ونقص في معرفة ودراية المسؤولين الإيرانيين، ومرض خطير أصاب الهيئة الإيرانية العليا لإدارة شؤون الحج، ولذا يجب عليهم الرجوع إلى خطب الإمام الخميني وإرشادات القائد الخامنئي ليطّلعوا على أسرار الحج وحقائقه.

ومن جهة أخرى فقد ظلّ الإعلام الحكومي أسير الأساليب والبرامج التي نهجتها هذه المجموعات، ولربما يبدو الأمر طبيعياً عندما يضطر لمداهنة الإعلام الآخر، ولكن المأساة تكمن في النتائج الثقافية والتربوية لذلك؛ لأنها ستكون عامل قوة وتأييد للجبهة الكهنوتية في التعاطي مع الشعائر الدينية، وبالتالي سيعبد الطريق لوقوع الإعلام الحكومي الرسمي في مستنقع الإعلام المخدِّر.

كانت هذه بعض الأمثلة من واقع ممارسات المناهضين للثورة الإسلامية ومحرِّفيها، وتوضيحاً ميسَّراً لطبيعة الإعلام الحكومي والنهج التربوي في إيران، البلد المستقل الذي يمكن أن تساهم وسائل الإعلام المتعددة فيه في خلق الكثير من الأبحاث الفنية والاجتماعية.

٤ـ تزييف التقليديين لفكرة الانتظار

وفي ما يتعلق بثقافة الانتظار، وبطبيعة تهيّؤ الفرد والمجتمع لظهور الإمام الحجة، وبسط الأرضية المناسبة لخروجه، الذي يعتبر الغاية القصوى في أهداف الثورة الإسلامية، نجد أن الكهنوتيين استخدموا طريقة جديدة تخلط بين المفهوم الصحيح للانتظار، الذي تبنّته الثورة، وبين الانتظار السلبي، الذي أرادوا أن يغذوه للشعب بطريقة غالباً ما تكون غامضة، لكنها مقنعة إلى حدٍّ ما، حتى شاعت هذه الأفكار في بعض المراكز العلمية، وتبنَّتها بعض الشخصيات التي يعوَّل عليها في المجتمع، فاعتبروا الحلّ الأمثل للقضاء على المشاكل والعقد الاجتماعية والاقتصادية والسياسية هو الدعاء لظهور الإمام فقط.

إن إشاعة مثل هذه المفاهيم والترويج لها يتعارض مفهوماً ومنطقاً مع جملة من الآيات القرآنية، التي يتّحد معناها في قوله تعالى: ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾،

وسوف يتبادر إلى الذهن مجدَّداً مدى التفاوت الجذري حتى في مقام الحجج والأصول بين النظرية الكهنوتيّة إزاء الشعائر الدينية ورؤية الإمام الخميني لها، ويقع التكليف على عاتق أبناء الثورة للدفاع عنها سياسياً وفكرياً، والوقوف ضد هذه الهجمة الشرسة والموجة الثقافية المسمومة؛ لأن زعماءها حاربوا الثورة على جهتين: الأولى: الترويج لعجز النظام الإسلامي وإفراغه من كل إنجازاته وتضحياته. والثانية: إشاعة ثقافة الانزواء وعدم الاكتراث بما يحصل للمجتمع من مآسي ومحن وإهمال وما يحدث من رهانات سياسية واجتماعية واقتصادية.

من هنا صار هدف الثورة الرئيسي الذي نادى به الإمام الخميني بالأمس غامضاً ومبهماً اليوم، وبسبب اهتمام الحكومة الكبير بالشأن الداخلي للبلد استطاع أعداء الثورة النفوذ بأفكارهم المسمومة عبر وسائل متعددة إلى مفاصل حيوية في الدولة وسط جهل الناس وغفلتهم.

٥ـ تحريف الفكر الثوري من أجل القيام بثورة معكوسة

الثورة المعكوسة هي عبارة عن عملية طمس للثقافة والروح الثورية وغيرها من قبل المناهضين لها؛ لعدم قدرتهم على المواجهة الميدانية والفكرية، وقد تأبَّطوا معهم غايات وأهداف هي أشدُّ فتكاً وخطراً، لكنهم يحاولون الإعلان عنها بأساليب جديدة وألسن ذربة، ولتحقيق نجاح هذه العملية تدرّجوا في القيام بها على مرحلتين:

الأولى: التحريف التدريجي عبر فصل الجيل الجديد والأجيال القادمة، وإبعادهم عن مبادئ الثورة وأهدافها، وتلفيق ما تبنيه النهضة الخمينية.

الثانية: حصر أهداف الثورة وغاياتها النهائية في سياق الخصوصيات الموجودة في علم السياسة، واعتبارها كأية خصوصيات يمكن أن يستفاد منها في أي نظام سياسي آخر في العالم.

ففي المرحلة الأولى حاول الكهنوتيون والمتحجِّرون الجدد ـ بأسلوب منظم وواسع ـ أن يمحوا المبادئ المتعلّقة بماهية الثورة الإسلامية وأسباب نهوضها، وسدّ الطريق أمام الجيل الواعد للوصول إلى معاني الثورة الأصيلة، ولا سيما في المؤسسات التعليمية والتربوية والإنسانية المنتشرة في أرجاء البلد، والجامعيون الذين درسوا في الكليات

السياسية ونحوها سيُدركون ذلك جيداً.

إن إبعاد المجتمع عن الحقائق الإيديولوجية لتأسيس الحكومة الإسلامية أعطت للانتهازيين من هذه المذاهب جزءاً من الأمن والاطمئنان؛ لأنهم ضموا بعض شرائح المجتمع من العوام الجهلة وبعض المؤسسات المتعاونة معهم، وتأكدوا من عدم انخراطهم في كتائب الثوار، وحرمانهم من الاستفادة من المعطيات الثقافية والاقتصادية والسياسية التي وفّرتها حكومة الثورة الإسلامية بسواعد الثوّار والمضحّين من أبناء الوطن.

واستمرار هذه الظاهرة بصورها وألوانها المتعددة دفع بقائد الثورة في السنوات الأولى من العقد الماضي، وبعد رحلة الإمام مباشرة، إلى التذكير والتحذير من خطر الرتابة والجمود، وتكرار عاشوراء بصورها المنقطعة عن أصول الثورة الإسلامية، وعزل الجيل الواعد عن متبنياتها وأفكارها، وتبقى دراسة هذه الظاهرة ومعرفة جذورها وخفاياها بحاجة إلى مزيد بيان، نحاول عرضه في مقالة أخرى.

وأما المرحلة الثانية في مسيرة زعماء الثورة المعكوسة والمروّجين لها فهي محاولة لإلغاء خصوصيات الحكومة الإسلامية وامتيازاتها، وتنزيلها إلى مستوى الحكومات الأخرى، ورفع جميع الفوارق بين سياستها وسياسات تلك الحكومات، متجاهلين بذلك الحكمة والفلسفة من تأسيس الثورة الإسلامية الجديدة.

ولا شك فإن المجتمع الإيراني ومؤسَّساته قد ابتُليت بمشاكل معقدة، سواء على الصعيد السياسي أم الاقتصادي أم الاجتماعي والثقافي، نتيجة السياسات التعسفية والأنظمة الفاسدة للسلطة الحاكمة آنذاك، ولذا احتاج البلد إلى إصلاح وإعادة بناء وترميم على مدى سنين طويلة في كافة هذه الأصعدة والمجالات، واقتضت الضرورة أن يستنزف من أجل ذلك وقتاً طويلاً، ويستغرق فكراً وجهداً كبيراً، ويتطلب تكاتف محبّي الثورة وعشّاقها؛ لسدّ تلك الفراغات القاتلة، وإيجاد البرامج المتنوعة الكفيلة بتنظيم الحياة اليومية للمجتمع والشعب، من أجل كل ذلك وبسبب انشغالهم بتلك الأمور غفلوا عن الوفاء بعهودهم تجاه الثورة، وانصرفوا عن أداء مسؤولياتهم التي ألزموا بها أنفسهم إلى الانهماك بتلك الأمور.

ومن هنا يمكن أن تكون خطب الإمام الخميني وتصريحاته في ما يخص

تطبيق الخصوصيات المادية والمعنوية للحكومة الإسلامية محوراً نافعاً في الكثير من الحوارات والندوات التي تعقد لطرح هذه المواضيع «..هل كان إسقاط النظام البهلوي وحل حكومته هو تمام الهدف الذي نريد تحقيقه؟ هل كل ما نطمح إليه هو إيصال الأمة إلى مرحلة متقدمة من التطور المادي وجعل الشعب في أفضل حالة معيشية؟ كلا، إن هدف الإسلام أكبر من ذلك، ونحن مكلّفون بصناعة الإنسان وسوقه باتجاه ذلك الهدف..، إنّ همّ الأنبياء الأول هو هداية الإنسان واستقامته، وليس تعليمه شيئاً من الحرف والصناعات؛ لأنه ليس حيواناً، ولو كان كذلك، كباقي الحيوانات التي تعرف التدبير والصناعة أيضاً، لما لزم إرسال هذا الكم الهائل من الأنبياء، وعليه لما كانت الغاية الأسمى من بعثهم هي إرشاد البشر وسعادتهم، وهي الغاية التي أدركها الماديون أنفسهم، من هنا سعى الأنبياء سعياً حثيثاً من أجل أن يأخذوا بيد الناس إلى سبل الخير ومواطن السعادة التي يجهل الإنسان بها جهلاً مركّباً. إن دولتنا الإسلامية التي نتطلّع أن تتجلى فيها نظم الإسلام وتعاليمه لا تتحقّق بالتصويت ولا بالانتخاب، فلا يكون النظام إسلامياً بكون النظام الرسمي جمهورياً، ولا مع تطبيق دستور الدولة، ولا مع تشكيل مجلس الشورى (البرلمان)، ولا تكون الحكومة إسلامية بتكرار جملة: جمهورية إسلامية.. جمهورية إسلامية لمرات عديدة؛ لأنها ليست مجرد لفظ..، فإن الإسلام لم يأتِ لتأمين العلف والغذاء للإنسان فحسب!!..»[٩].

كيف نكافح اليوم المد الكهنوتي المتحجر؟!

إن مكافحة المد الكهنوتي المتحجِّر صراعاً سياسياً وعسكرياً، ولا تنافساً نقابياً ومهنياً، من أجل إقصاء وحذف الآخر، بل هو كفاحٌ ونضالٌ على صعيدين:

١ـ الفكري والنظري، بمعنى أن المنظومة الفكرية والنظرية لهذا المد غيبت دور المجتمع والأفراد عن موقعهم السياسي الاجتماعي، ولم تضع في حساباتها منزلة الشعب، وبالتالي فإن قبول المجتمع للدخول في معترك هذا الصراع، وهدر الوقت في سبيل إقناعه بهذه المواجهة والوقوف إلى جانبها، ليس شرطاً في النهوض بها «ليعد محبو الثورة ورجالها أنفسهم للتضحية والفداء أفضل إعداد في سبيل إنقاذ الناس من براثن الوهم والجهل، سواء طلبوا الحقيقة أم لا..»[١٠].

٢ـ العملي والتطبيقي، حيث من الضرورة بمكان أن يكون السلوك والعمل غاية في اليقظة والحذر، ويكون التصرف على درجة عالية من الدقة والاختيار «إن إصابة الواقع في اختيار السلوك والتصرف المناسب إزاء القضايا الراهنة صعب ومعقد لجهتين: الأولى: إن وجوب الكشف عن الحقائق الميدانية ووقائعها وتطبيق الحق والعدل والأفكار السليمة مشروطٌ بحدود القدرة والإمكان؛ والثانية: إن الوقوف دون وقوع هذه الخطط والأفكار بيد الأعداء ليس أمراً سهلاً..»(١١).

وتُعَدّ هذه المواجهة من أخطر المواجهات وأهمها، حيث اعتبر الإمام الخميني أن تحقق أهداف الثورة الإسلامية وغاياتها، والانتصار في هذه المعركة الحاسمة، هو انتصارُ الإسلام المحمدي الأصيل على الإسلام الكهنوتي والإسلام الأمريكي.

الهوامش

(١) رسالة إلى المؤسسة الدينية. صحيفه إمام ١١: ٢٧٨.

(٢) صحيفة إمام ٢١: ١٤٣.

(٣) صحيفه إمام ٢١: ٢٧٩.

(٤) صحيفه إمام ٢١: ٢٧٩.

(٥) صحيفه إمام ١: ٢٢.

(٦) صحيفه إمام ١: ٢٤٠.

(٧) صحيفة إمام ٢١: ١٣ ـ ١٤.

(٨) صحيفه إمام ١: ٢٨٠.

(٩) صحيفه إمام ٣: ٢١٧.

(١٠) صحيفه إمام ٢١: ٢٨١ و ٢٨٢.

(١١) صحيفه إمام ٢١: ٢٨١ ـ ٢٨٢.

مبادئ التربية والتعليم

دراسة في الحقل الديني

د . حسين خنيفر (*)

د . السيد محمد مقيمي (**)

مقدمة

تقع تربية الأطفال إلى عمر السّادسة على عاتق الأبوين، وبعدها يبدأون بطيّ مراحل التعليم الدراسي، حيث يتعرّفون على المعلمين والمدرّسين والأساتذة، ويعيشون أجواء المدرسة النظاميّة إلى جانب أجواء البيت العاطفية والأسرة، ويتدرّجون شيئاً فشيئاً في مراحل النمو وأدوار المراهقة والشباب.

ويمكننا من خلال الاعتراف بأنّ كيفيّة البرامج التعليمية والتربوية تعدّ بوابة التنمية والتقدّم في كلّ بلد، وكون التربية الدينية من الأصول التربويّة الرئيسة في المعاهد والجامعات والحوزات، أن ندرك أبعاد حساسيّة الموضوع بشكلٍ أكثر.

ولا يخفى ما للعناية والاهتمام بالتربية الدينية والمذهبية في مختلف المراحل والدراسات الحوزويّة من الأهميّة، وتتجلى تلك الأهميّة خاصّة في نظام التعليم الحوزوي، ويعودُ سبب ذلك قبل كلّ شيءٍ إلى أن الدارسين في هذا النظام يعتبرون سفراء المستقبل في ممارسة التربية الدينيّة، وأنهم يكتسبون جلّ مؤثراتهم من مؤسسة الدين والتعلم التخصصي.

(*) أستاذ مساعد في جامعة طهران.

(**) أستاذ مساعد في جامعة طهران.

ومن الجدير ذكره أنّ من واجب حوزة العلوم الدينيّة؛ لعلمها بدورها الحساس، واطلاعها على البرامج التعليميّة الحديثة، أن تعمل بشكلٍ يحافظ على إقامة التنسيق الدقيق بين النشاطات الدراسيّة والتربية الدينيّة والمعنويّة للطلاب والقدوات التعليميّة.

لا شكّ في أنه ينبغي على المؤسسة التعليمية بعد اضطلاعها بمفردها بهذه المهمة، والحال أنها لا تحظى إلا بما يعادل ١٢٪ من وقت الطلاب وبشكلٍ محدود، أن تستعين بالوسائل الثرّة والعمليّة من أجل إعداد الكادر التعليمي للمستقبل.

الأصول التطبيقية الاثنا عشر في التدريس والتربية الدينية

هناك اثنا عشر أصلاً تطبيقياً في حقل التدريس والتربية الدينية، ينبغي أن يتوفّر عليها المدرسون وأولياء الأمور والعاملون في مجال التربية الدينية، وهي:

١ـ تقدم الترغيب على الترهيب

لا شكّ في أن الترغيب بفعل الخير وأعمال البر، وترك الأعمال القبيحة، وخلق الرغبة والشوق والاهتمام بالآثار الحسنة، أكثر تأثيراً من الترهيب والتخويف من العواقب.

فحثّ الإنسان على ممارسة الدعاء والصلاة مثلاً إذا تمّ بأساليب لطيفة ـ بدلاً من الأساليب العنيفة ذات الرؤية السلبية، التي تنظر إلى العذاب والعقاب ـ، ومن خلال التذكير مثلاً بأن الصلاة هي أول ما وجب على النبي وأتباعه من المسلمين بعد التوحيد، يعدّ سبباً في اتضاح مدى أهمّية الصلاة، التي هي أساس ارتباط الإنسان بالله تعالى وشكره على نعمه اللامتناهية. ومن هنا فقد كان قادة الإسلام، وخاصّة الرسول الأكرمﷺ، يدعون إلى الصلاة بأساليب في غاية اللطف والرقة، حيث يقولﷺ مثلاً: «الصّلاة عمود الدين»[1]، وإن الذي يؤدّي الصلاة بإقبال فإنه سيحظى بشفاعتنا يوم القيامة، حيث النعيم ودار الخلود، وكذلك ينبغي لترغيب المتعلمين أن يفتح معهم باب الحوار حول متعة المناجاة والاتصال بالمعبود، وما يحصل بسببه من إنارة الروح واستجابة الدعاء وقضاء الحوائج، وتنبيههم إلى إمكانية القضاء على الاضطرابات، والتغلب على المخاوف، من خلال الارتباط بالله عز وجل، حيث قال تعالى: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ

ٱلْقُلُوبُ﴾ [الرعد:٢٨]، وعندها سيمكنهم السجود في خلوة الملكوت سجود العشق والوله بالمعبود.

٢ـ تجنب الأساليب المباشرة في تدريس الأسس الدينية

إن إقامة الروابط مع الشباب واليافعين بشكلٍ غير مباشر، وتشجيعهم، ومنحهم حريّة الانتخاب، وصلاحية الحكم، وتشجيعهم على الاستفسار والسؤال في خصوص المسائل الدينية، يزرع في كيانهم بذرة الرغبة والحبّ، فقد ثبت بالتجربة أن الأساليب ذات اللهجة الآمرة واللحن الشديد والسلطوي غالباً ما تؤدي إلى النفرة والابتعاد عن الدين، ومن هنا نجد أن الله تعالى يخاطب نبيّه صلى الله عليه وآله قائلاً: ﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

ويمكن إرجاع كثير من المشاكل المعاصرة إلى غياب الارتباط غير المباشر، والذي تنعدم فيه اللهجة الآمرة والمتسلطة.

ولإقامة الارتباط اللامباشر والنافع والمؤثر لابدّ من:

أولاً: أن يكون المربي ضليعاً في إقامة العلاقات، والاستفادة من الأساليب اللامباشرة.

ثانياً: أن تكون سلوكيّة المربّي مقبولة لدى المخاطب.

ثالثاً: أن يأخذ بنظر الاعتبار كفاءة ومستوى السّامع.

إن إسلوب الكلام اللامباشر في فنّ الخطابة، وإقامة العلاقات مع المخاطبين، يحظى بأهميّة قصوى، وذلك من خلال نقل المطالب إلى السامع بشكلٍ غير مباشر، وعرض الأوامر الإلهية في إطار القصّة والمثل، أو التوجّه بالخطاب إلى جماعة لكي تسمعه جماعة أُخرى، وكما بيّن الإمام الصادق عليه السلام بشأن توجّه الخطاب في القرآن إلى النبي صلى الله عليه وآله في حين أن المراد منه هم المسلمون، حيث قال: «نزلَ القرآنُ بإياك أعني واسمعي يا جارة»[٢].

يحظى الأسلوب البياني والكلامي اللامباشر بأهميّة كبيرة في حقل التربية الدينيّة، وينبغي لأستاذ التربية الدينيّة أن يتأسّى بالقرآن الكريم في اختيار الكلمات،

فمثلاً: في ما يتعلق بالأمور الجنسيّة من قريب أو بعيد عليه اللجوء إلى الأساليب الكنائية، ليصرف أذهان السّامعين، وخصوصاً الشباب منهم، عن هذه المسائل، وهذا من الدروس القرآنية، حيث يستعير تعبير الملامسة للتعبير عن عملية الجماع، فيقول: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [المائدة: ٦].

٣ـ أولوية الكيفية والماهية في الكلام

تعدّ كيفيّة الكلام وطريقته من الأمور المهمّة وبالغة الحساسيّة في التربية الدينية؛ إذ لمّا كانت شخصيّة الشباب واليافعين الإجتماعيّة في طور التكوين كانوا بأمسّ الحاجة إلى مدّ يد العون والمساعدة، والمداراة بالكلمة الطيّبة والبيان السمح والعطوف، كما أنهم يفتقرون إلى التجارب الكافية في الحياة، حيث إنهم لم يخوضوا بعدُ غمار مشاكلها، ولذلك تجدهم يتوقعون أن يحظوا باحترام الكبار، وخاصّة من قبل أوليائهم وأساتذتهم في مادّة التربية الدينية، ومن هنا لابد لنا في اختيار طريقة الكلام وكيفيّته أن نسعى باستمرار إلى زرع بذرة الأمل في قلوب الشباب واليافعين من أجل تنمية رغباتهم، حيث تكون العواطف والأحاسيس هي المسيطرة عليهم إلى حدّ كبير، فلابدّ من محاورتهم ومخاطبتهم بأسلوب تشجيعي، يخلق الدوافع الخيّرة في نفوسهم، وعدم الاقتصار على مجرّد العتاب الجاف والقاسي. وعليه لابد من تزويدهم بالعطاء الممتع في حقل التربية الدينية، حتى يدركوا ضالة سعادتهم المنشودة في البحث عنها من خلال الدين.

لو تمت مخاطبة الشباب واليافعين بأسلوب وسياق ينعش الأمل في كيانهم فسوف يحيون حياة ملؤها التفاؤل والأمل في المنزل والأسرة والمدرسة والمجتمع، وسوف لا يتعرّضون لأيّ نوع من الأمراض النفسيّة والاضطرابات الروحيّة، ولا يلجأون إلى العزلة والانطواء على ذواتهم، ولن يتوانوا عن العمل والجد والبناء أبداً.

ولكي يكون كلامنا مؤثراً وممتعاً في حقل التربية الدينية علينا الإكثار من استعمال أساليب التشبيه والتمثيل، ولكي نعمل على تحفيز العواطف الطاهرة والبريئة لتسلك القيم علينا الاستعانة بالوقائع التاريخيّة والعبر في قالب قصصي، ولتقوية القضاء

وإصدار الأحكام لابدّ من إعدادهم عن طريق تشجيعهم على التساؤل والاستفسار، ودعوتهم إلى البحث عن الإجابات بغية مساعدتهم في الحصول على ذهنيّة شموليّة تمكنهم من إصدار الأحكام حول المسائل والبتّ فيها.

٤ـ الاهتمام بموافقة الطالب على الكلام دون إكراهه على الاقتناع

إنّ الغلبة في العصر الحاضر، حتى في مجال التبليغ، إنما هي من نصيب أولئك الذين يتمتعون بأدواتٍ كلاميّة وتقنيات خاصّة تساعدهم على إظهار خطابهم على نحوٍ مقبول ومقنع، وأمّا بعض الأساليب القديمة التي تعتمد الصراحة في الكلام فإنها تسعى بكلّ ثقلها إلى فرض خطابها على السامع فرضاً، وترفض جميع أنواع البحث والاستفسار، ولذلك فإنها تؤكّد على التقديس والتجليل، وترفض الاستفسار والمناقشة والتحليل، وتقرّ الفرض والتحميل وتنكر الأنات والتحمّل. لا شكّ في أن أصل الصراحة لا يمكن إنكاره في الأسس الدينيّة، ولكن يكفي في إيصال الخطاب أو الفكرة أو الفعل والعمل إلى السامع الاستفادة من الأدوات الكلامية الملائمة والأدبية الجميلة والفاخرة.

نعيش حاليّاً في عصر المعلومات، حيث تقضي وسائل الارتباط الحديثة، وخاصّة الفضائيات، على الحدود الجغرافيّة تدريجيّاً، بل وقامت على الصعيد العمليّ بالقضاء على الحكومات الوطنيّة واقتدار الدول في بعض البلدان، وعملت على زعزعتها في البعض الآخر منها، وأضحت هي الحاكمة والمهيمنة.

وقد أدّى هذا الغزو الإعلامي الهائل من قبل الفضائيات والعاملين عليها إلى فرض مصطلحات جديدة على الثقافات العالميّة ولغاتها، ومن تلك المصطلحات: (الوسيلة الإعلاميّة العظمى)، و(السماء المكشوفة)، و(الكثافة المعلوماتية)، وما إلى ذلك من الكلمات والعبارات الطنانة، فعلى الجيل الجديد في الوقت الذي يسعى إلى حفظ التربية الدينيّة أن ينظر إلى المسائل الحديثة بعينٍ مبصرة، حتى لا يقع فريسة سهلة للتحميق والإكراه.

يتمّ نقل الخطابات في العالم المعاصر حاليّاً بأساليب مرغوبة ومقبولة من خلال الاستفادة من لطائف الحيل، فيجدر بنا أن نجدد في أساليبنا المتبعة في حقل التربية

الدينيّة، وأن ننتقل من الأساليب الإكراهيّة والإلجائيّة إلى الأساليب اللطيفة والمقبولة.

إنّ للأسلوب البياني تأثيراً كبيراً في قبول الخطاب الديني والتربية الدينيّة وإظهارهما بشكلٍ مقنع، فعلينا البحث عن المفاتيح والأقفال، لا أن نعمد إلى تحطيمها، والأطفال يستوعبون الكلام اللطيف والقول الليّن بشكلٍ أفضل، كما أن الدين حقيقة لطيفة، وإن التربية الدينيّة مهمّة ومسؤوليّة جميلة وممتعة للغاية.

٥ـ اعتماد الجمال في التربية الدينية

صحيح أن غريزة البحث عن الصانع والمطلق تبدأ انطلاقتها لدى الإنسان بعد ولادته، وتبلغ كمالها عند البلوغ وفترة الشباب والمراهقة، إلا أنها تبلغ مستواها المناسب واللائق في مرحلة الشباب فيما إذا عمل رسل التربية الدينيّة إلى إظهار المواطن الجميلة في الدين، وشنفوا بها مسامعهم وعقولهم وغرسوها في أعماقهم.

وبما أنّ الشاب يتمتع بروحٍ استدلاليّة، حيث يشكّل البرهان جزءاً من فطرته، تراه سريع التقبّل للمطالب الصحيحة والحقة، ولا يرفض الكلام المطابق لروحه الحساسة والمنسجمة مع الدليل والبرهان. ويغدو للبحث عن الخالق والجمال الديني مظهرٌ لائق في التربية الدينية للشباب واليافعين؛ لأن ذلك مركوزٌ في طينتهم وكيانهم الذي يسعى إلى للوصول إلى الحقّ والحقيقة، فمثلاً: لو تمّ عرض مباحث التوحيد وإثبات الصانع للشباب واليافعين من خلال استدلالاتٍ مفعمةٍ بالجمال فإنهم سيتقبلون حقائق الوحدانيّة اللاحبة بجمال الروح العابدة.

وكثيراً ما نشاهد التأكيد على الجماليّات في كلام المعصومين، فمثلاً: قال الإمام علي: «خلقَ اللهُ ما خلقَ فأقامَ حدّهُ، وصوّرَ ما صوّرَ فأحسَنَ صورتهُ»[٣].

ومن هنا يتعيّن علينا أن نفتح أبواب جَمال وإبداع التربية الدينيّة أمام أرواح المخاطبين ونفوسهم.

يُعدّ الفن الديني مجهوداً لخلق الجمال المعنوي، فهو ليس مجرّد عمل فني، بل هو صفحة مفتوحة من كتاب الخلق والإبداع.

وبالالتفات إلى طبيعة الإنسان المنجذبة إلى الفنّ والجمال، والتي تعافُ سماع

المطالب الجافّة وذات الوتيرة الواحدة، يجب التعويل على الأساليب الفنيّة والجماليّة في نقل الخطاب في مجال التربية الدينيّة.

تعتمد البلدان المتقدّمة في العالم هذا الأسلوب، حيث وجَدَتْه نافعاً في بلوغ غاياتها، وقلما يعمد المستعمرون في الوصول إلى أهدافهم إلى الأساليب المباشرة والجافة في دعوة الناس إلى صفهم، وإنما يعملون على جرّهم للانحياز إلى ناحيتهم عن طريق المظاهر الجماليّة.

وللأسف الشديد فإنّ العالم الإلحادي جادٌّ في باطله، في حين أننا لا نزال، برغم ضعف الإمكانات والوسائل الناجعة، نتبع نفس الأساليب التقليديّة القديمة في التربية الدينية، فهم يوظفون جميع الإمكانات، من الأفلام والرسوم المتحركة والغرافيك والنحت والخط والمسابقات والتسليات وما إلى ذلك من الأمور، والتي يمكن حصرها في (الفن)، لتثبيت أُسس سيطرتهم وسلطتهم على عالم (السرعة والقوّة والثروة والمعلومات)، في حين أننا وسط هذا الركام والكمّ الهائل من الأساليب الجيّدة والمفضلة نقف حيارى، ولا نهتم بهذه المسائل كما ينبغي، ونجد أحياناً أن التبليغ الديني والتربية الدينية منحصرة في الخطابة والأساليب الجافة والتقليديّة فقط.

لقد أظهر القرآن الكريم تأثيرَ الفنّ في تغيير الأفكار بوضوح عند بيان قضيّة السامري، حيث جمع حليّ بني إسرائيل من الذهب وغيره في غياب موسى عليه السلام، ليصنع لهم معبوداً من خلال هذا العمل الفنيّ، حيث قال تعالى: ﴿فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ فَقَالُواْ هَٰذَآ إِلَٰهُكُمْ وَإِلَٰهُ مُوسَىٰ﴾ [طه: ٨٨]، وبذلك قام بإضلال أتباع موسى عليه السلام.

وعليه ماذا ينبغي علينا أن نفعل في المقابل؟

الجواب: إن بإمكاننا أيضاً أن نستفيد من الفن الديني لتثبيت التعاليم الدينية.

٦ ـ التفهيم والتحليل مقدم على الصد والمنع

تقوم الكنايات والاستعارات واختيار الكلمات والتوضيحات أحياناً، في عصر التقدم الصناعي وانتشار وسائل الإعلام، على أُسس التفهيم والتحليل، وإن كانت بعض وسائل الإعلام المضرّة تلجأ إلى الفرض والإلجاء في بعض الأحيان أيضاً. وإذا أردنا الوقوف على الدور البارز لوسائل الارتباط الكنائي والاستعاري، علينا الالتفات إلى شكل هذه

الوسائل ومضمونها المثالي.

ولو أننا في التربية الدينية أخذنا السّامعين على أساس (التفهيم المتناسب وسنّ المخاطب) و(التحليل المتناسب ومستوى فهم المخاطب) لكان التأثير كبيراً جداً. إن فنّ الخطابة القائم على التحليل والتفهيم في العصور القديمة لم يكن عنصراً محورياً في تعليم مجتمع (أثينا) فحسب، بل كان مقدّماً على الفلسفة، ويفوقها تقديراً واعتباراً. وقد اعتبرَ هذا الفن حتى في تلك العصور نوعاً من الفنون السّامية. وقد كانت الخطابة التحليليّة والمؤثرة على السامعين غالباً ما تقوم عند اليونانيين على قراءة الكلمات المكتوبة. صحيحٌ أنّ ذلك كان يستلزم إعلان المطالب بشكلٍ شفهي، إلا أنّ قوّتها في الواقع كانت تقوم ـ لإثبات الحقيقة ـ على قوّة الكلام المكتوب، الذي ينظم سلسلة الشواهد والقرائن، وكذلك البراهين والأدلة، بأسلوب متين ومحكم، ويقوم على نظام منطقيّ مستدل.

وبرغم تشكيك أفلاطون ـ بناءً على ما يظهر من دفاعه عن سقراط ـ بهذا الاستنباط من مفهوم (بيان الحقيقة)، إلا أن معاصريه كانوا يصرّون على هذا الرأي، ويؤكدون على أن الخطابة القائمة على التفهيم والتحليل وسيلة مناسبة لكشف (الإيمان الصحيح)، مضافاً إلى تعريف ذلك الإيمان وتبيينه للآخرين.

إنّ عدم الالتفات إلى ضوابط الخطابة وقوانينها، بمعنى عرض الأفكار والعقائد دون الاستفادة من التأكيدات اللفظيّة والصوتيّة، ودون الاستفادة من التحليل المناسب والمشاعر والعواطف المناسبة، يعتبر نوعاً من الإزراء والاستهانة بذكاء المخاطب، وتجعل المتكلم في مظانّ الاتهام بـ(الإكراه).

وقد قال الشيخ حسن زاده الآملي: «بدلاً من التأكيد على التجليل من الأفضل لنا أن نحذف النقطة من الجيم لنحظى بالتحليل».

فنحن نغفل في التربية الدينية أن بإمكاننا الاستفادة من قيم بيان الحقيقة والتفهيم والتحليل الجميل والنافع.

إن تعبّد الإسلام بالبرهان لهو خير دليلٍ على أهميّته، وإنك لتجد الاستدلالات المنطقيّة القائمة على تحليل الحقائق، وحتى البراهين العلميّة، في مختلف المستويات ولمختلف المسائل منتشرة على نطاقٍ واسعٍ في آيات القرآن الكريم، حتى أمر اللهُ النبي

الأكرم ﷺ بأن يقول: ﴿قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي﴾ [الأنعام: ٥٧].

كما يأمر الله المؤمنين أن يُحكموا كلامهم، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا﴾ [الأحزاب: ٧٠].

ومن الأمور التي هي في غاية الأهميّة في التربية الدينية أنّ كلام الأستاذ في مادّة الدين ينبغي أن يكون سدّاً منيعاً أمام الأمواج العاتية.

٧ـ تقدّم الارتباط العاطفي على الارتباط الرسمي الجاف

يرى علماء النفس أن المحبّة هي أول ما ينتج عن الارتباط العاطفي، والمحبّة في بداية أمرها مستقلة وشاملة[٤]. وتثبت الدراسات التاريخيّة للتيارات الفكريّة المختصّة بالقوانين وكيفية التربية والتعليم، وكذلك دراسة كيفيّة تكوين السلوك عند الأطفال واليافعين، أن إعمال الأساليب التحكيميّة أو القائمة على أساس المحبة والعاطفة قد بيّنت منذ القدم على شكل مسألةٍ ذات جنبتين متضادّتين.

وفي موضعٍ آخر يرى علماء النفس أنّ إعمال القوّة المفرطة يؤدّي إلى ظهور أعراض الصدمة النفسيّة، والتي تؤدي أحياناً إلى النفور والهروب من العامل الذي أُكره عليه، وأدّى إلى إصابته بهذه الظاهرة المرضيّة، فعلينا في التربية الدينية أن نتجه إلى الارتباط العاطفي من خلال هذه الأمور الدقيقة.

وقد حثّ القرآنُ الإنسانَ على فعل الخير والإقبال على عمل البرّ والإحسان، كما حذره من الأعمال القبيحة، ولذلك على أُستاذ المادة الدينيّة أن يبشر الصالح من مخاطبيه بالأجر الإلهي، ومن ثمّ يحذر من يفعل القبيح منهم بالعذاب الربّاني.

نجد القرآن يشجع الناس على الإنفاق ويبشرهم بقوله: ﴿مَّثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِّائَةُ حَبَّةٍ ۗ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٦١].

وفي موضعٍ آخر يدفع القرآنُ الناسَ إلى العمل الصالح وإقامة الصلاة، فيقول: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٧].

٨ـ الاهتمام بالبلاغة والفصاحة الكلامية

يدخل الإنسانُ منذ ولادته معترك العلاقات الاجتماعيّة المتقابلة، ومن خلال التعاطي المتقابل يكتسب الموروث الاجتماعي، ويتلوّن بصبغة اجتماعية، ويعيش طيلة حياته ضمن هذه الشبكة من الروابط المتقابلة وينفعل بانفعالاتها، ويستلهم على الدوام من معين المجتمع.

يُشار في مبحث ضرورة العمل من خلال الاستضاءة بنور علم الله في حقل التربية الدينيّة، إلى أن نعم الله تعالى كثيرة، وهناك سبلٌ للاستفادة الصحيحة من هذه النعم واستثمارها.

لقد جعل اللهُ الفردَ الشاب مركزاً للنشاط والقوّة والحركة من جهة، ومن جهةٍ أخرى أودع فيه من أجل ضبط هذه القوّة غريزة طلب العلم، والتعالي النفسي والروحي، والقدرة على التقييم، كي يتمكن بنور العلم من التمييز بين الحق والباطل بشكلٍ صحيح.

وما نريد قوله: كيف يمكن للذين يعملون على إنجاز هذه التنمية الفكرية أن يكونوا من العناصر المؤثرة في مجال اختصاصهم؟

ولذلك من الضروري في التربية الدينيّة مراعاة الفصاحة والبلاغة مع الحفاظ على البساطة في التعبير واجتناب التعقيد.

ومن هنا نشاهد مراعاة هذه القاعدة بوضوح في النصوص الدينية والروائيّة، حتى أذعن ببلاغة وفصاحة القرآن الكريم العدو قبل الصديق، وإن من الأبعاد الإعجازيّة في هذا الكتاب العظيم وضوح العبارة وعمق الفكرة من دون أن يكون فيه أدنى تعقيد أو إبهام.

وقد كان رسول الله ﷺ، وهو قدوة العاملين في حقل التربية الدينية، في أعلى مراتب الفصاحة والبلاغة وعذوبة البيان وصراحة العبارة، حتى قال له الناس: «يا رسول الله، ما أفصحك؟! وما رأينا الذي هو أفصح منك، فقال: وما يمنعني من ذلك، وبلساني نزل القرآن، بلسانٍ عربيٍّ مبين»[(٥)].

وعندما أمر الله تعالى نبيّه موسى عليه السلام بالتوجّه إلى فرعون سألَ اللهَ أن يشدّ عضده بأخيه هارون، لأنه أفصح منه، وفي ذلك قال تعالى: ﴿وَأَخِي هَـٰرُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ﴾ [القصص: ٣٤].

ومن الأمثلة على الكلام البليغ والمؤثر، الذي يكون له تأثيرٌ إعجازيٌّ على السامع، الكلام الذي قاله الإمام علي عليه السلام لهمام في وصف المتقين، حيث صُعق همام لسماعه هذا الكلام، ومات لحينه، فقال الإمام عليه السلام عندها: «هكذا تصنعُ المواعظ البالغة بأهلها»[٦].

٩ـ التفاؤل والأمل بدلاً من الرؤية السلبية وشدة الانتقاد

يرى علماء النفس أن مرحلة النمو عند اليافعين والشباب مرحلة شديدة التقلب والاضطراب، وأن مستويات التحول المتوّعة لا تنفكّ عن بعضها، بل هناك أفراد مثل (جيزل) يصوّر للنموّ شكلاً لولبياً متصاعداً، لا تجد بين أواصره أيّ تفككٍ أو انفصال[٧].

ويعترف أنصار هذا النوع من التفكير ـ كالآخرين ـ بأن سرعة النمو في فترة الشباب تكون متزايدة، وبالإضافة إلى ذلك يؤمنون بأن هذه المرحلة تعتبر من المراحل المهمّة في التغيّرات الفرديّة، ولمعرفة هذه الأهمية فهم يؤكدون إما على انعكاسات البلوغ في الشخصيّة، أو حتى الأسباب والعوامل الثقافيّة والاجتماعيّة، ولكن في المجموع لا يرون هذه الكيفيّة كأزمة مستقلة ومنفصلة، وإنما يعتبرونها من العناصر المترابطة لتغييرٍ شامل، هو إمتداد مباشر لتطوّراتٍ سابقة.

وقد قلنا في الأصل السابق: إنّ من الأمور الإيجابيّة في مرحلة الشباب هي تقبّلهم للتربية، وإذا كانت مصحوبة ببثّ روح التفاؤل والأمل والاندفاع، وتمّ تسرية ذلك على التربيّة الدينيّة، فسوف تخلق أجواء أكثر ملاءمة للتقبل والانقياد، فعندما يتسلح الشاب بالتربية الدينيّة المصحوبة بالأمل والاندفاع المتقدم، ولا يرى نفسه على الدوام عرضة للانتقادات والإشكالات والرؤية السلبية العميقة، ويتعرّف على القيم والفضائل، سيكتسب ثروة معنويّة قيّمة لا تنضب، ولا يمكن تقديرها بثمن، وهذا ما أكدّ عليه الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام في ما يتعلق بنوع البيان وأن لا تكون فيه جوانب سلبية، حيث قال: «ولا تقل ما لا تحبّ أن يُقال لك»[٨].

وكذلك لا ينبغي لنا في التربية الدينية أن نغفل هذه الحقيقة وهي أن مرحلة الشباب هي مرحلة الصيرورة، وكما قال بعض الفلاسفة: «إذا أمكن القول بأن الوقوع

في الخطأ طبيعة إنسانيّة فإنّ البقاء على الخطأ طبيعة حيوانيّة»، ولذلك فإن ما يصدر من الشباب من الأخطاء يمكن تصحيحه من خلال التربية القائمة على بث روح الأمل والاندفاع والإبداع، وذلك لأن الانتقاد، وإن أمكن أن يكون بنّاءً وموجّهاً ومنبّهاً، إلا أنه إذا كان عنيفاً وشديداً سيؤدّي إلى نتائج معكوسة، وقد يسبب الاكتئاب والشعور بالذنب، ويؤدّي إلى طرقٍ مسدودة لا أمل في العودة منها.

إنّ شخصيّة الشاب الدينيّة والنفسيّة والاجتماعية إنما تتكوّن بشكلٍ صحيح إذا تم التعامل معها بما يتناسب ومتطلباتها ورغباتها وتجاذباتها الداخليّة، ويتم تعبئتها بالأفكار الدينيّة من تلك المسامات مطعّمة بالدوافع والتفاؤل والأمل.

يرى القرآن الكريم أنّ الأمل من الله سبحانه وتعالى، وأن اليأس والقنوط من عمل الشيطان، قال تعالى: ﴿يَٰبَنِيَّ ٱذۡهَبُواْ فَتَحَسَّسُواْ مِن يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَاْيۡـَٔسُواْ مِن رَّوۡحِ ٱللَّهِۖ إِنَّهُۥ لَا يَاْيۡـَٔسُ مِن رَّوۡحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡقَوۡمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾ [يوسف: ٨٧].

١٠ ـ تلقين الاعتماد على النفس بدل العجز والضعف

يُعدّ الإنسان نوعاً وليد الفرص والإيحاءات الإيجابيّة. ويرى علماء النفس أن الإنسان ما لم يؤمن بوجود شيءٍ، ويستشعر الحاجة والرغبة إليه، ويندفع نحوه واثقاً تمام الثقة من قدرته على نيله، لا يقوم بأيّ سعيٍ من أجل ذلك، وإنّ أسوأ أنواع التعاطي مع التربية هو البقاء في حصار الدور الباطل القائم على العجز والضعف والخمول.

يرى (كوبر سمث) أنّ الاعتماد على النفس عاملٌ مهمٌّ في تكوين السلوكية، ويذهب إلى أن الذين يتمتعون بثقة عالية بأنفسهم تحظى سلوكيتهم بمقبوليّة اجتماعيّة أكثر من سلوكية أولئك الذي لا يمتلكون تلك الثقة الكبيرة بأنفسهم.

إن الإدراك النفسي يعني التصوّر الذي يحمله الفرد عن ذاته الكاملة ووجوده التام، ويشمل هذا التصوّر جميع أبعاده الوجوديّة، أي الجسديّة والذهنيّة والاجتماعيّة والعاطفيّة والأخلاقيّة.

ومن بين الأفراد نجد جيل الشباب واليافعين أسرع تقبّلاً للتربية الدينيّة، ولذلك قال الإمام الصّادق عليه السلام في هذا الشأن: «عليكَ بالأحداث؛ فإنهم أسرع إلى كلّ خير»[٩].

ومن خلال هذا الحديث الشريف يثبت أنّ رعاية أصل تلقين القدرة والاعتماد على النفس في التربية الدينيّة، بدلاً من الإيحاء بالعجز والضعف وعدم الكفاءة، أمرٌ في غاية الأهمّية.

ويمكن ملاحظة هذه الحقيقة على المستوى العالمي، حيث يمكن مشاهدة هذا الاختلاف في طريقة الحياة، أي إن أسلوب حياة الناس وكيفيتها في المجتمع والثقافة التي تتيح للفرد وقتاً أكبر، وتعمل على تنشئته معتمداً على نفسه، يختلف عن أسلوب الحياة في الثقافة والمجتمع الذي يتمتع فيه أفراده بوقت أقل، وتسوده التربية السلبية، والإيحاء بالعجز والضعف والقصور.

منذ انتهاء الحرب العالميّة الأولى أخذت مختلف الأجهزة الصوّتية التي يتمّ تنظيمها من خلال الساعات بالظهور، وأخذ السّاسة والوعاظ والطلاب يعملون على الاستفادة القصوى منها، حيث تقوم بتلقينهم التعاليم اللازمة في أوقات النوم أو في ساعات مخصوصة من النهار.

وعليه فإن التربية الدينية وتبليغ الدين وآثاره القيّمة، مضافاً إلى الإخلاص والحماس والتفاؤل بتوفيق الله، بحاجة إلى وعي المبلغ وأُستاذ الدين؛ ليدعم جماليّة الدين بفضيلة الاعتماد على النفس والثقة بها، وأن يجسّد مثالاً للإنسان المتحرك نحو الأهداف والغايات الإلهيّة، ويبعده عن التجسيدات المبهمة والقاصرة والعاجزة.

١١ـ الرؤية الإيجابية بدلاً من السلبية

تعدّ حقيقة أنّ التصوّر الإيجابي يؤسّس لنمطٍ جديدٍ من العلاقات وتبادل الأفكار من الأمور البديهيّة لدى العاملين في مجال إعداد الأجيال المعاصرة. وعلينا أن لا ننسى أنّ التربية الدينيّة والتبليغ والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإنذار والوعظ والإرشاد من التعاليم المهمّة للدين الإسلامي الحنيف. ونحن نعيشُ في عصرٍ يحظى فيه نوع التبليغ وأسلوب عرضه بأهميّة كبيرة.

إنّ المؤثر الحقيقي والمحور الأصلي في التربية الدينية هو الله، وهو الموفق لكل شيء، ولذلك نبدأ أعمالنا باسمه على الدوام؛ لأنه مصدر الخير والرحمة والنعم.

وكما نجد القرآن الكريم يشجع الناس على فعل الخير وأعمال البر، ويحذرهم بشدّةٍ من مغبّة ارتكاب الأعمال القبيحة، ويذكّر بالثواب على الأعمال الحسنة، وفي الوقت نفسه يَعِدُ بالعذاب والعقوبة على الأعمال السيّئة، ينبغي أن يكون كلام المبلغ الديني كذلك، فعليه أن يقدّم البشارة للشباب الطاهر والبريء، وأن يعرّفه بمن عليه الاقتداء به من خلال الكلمات الإيجابيّة.

فمثلاً: يدعو القرآن الكريم الناس إلى العمل الصالح وإقامة الصلاة، حيث يقول: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ لَهُمۡ أَجۡرُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡ وَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٧].

ولذلك يجب على أساتذة الدين مساعدة طلابهم على معرفة الأمور الدينيّة الممتعة التي تختلف فيها الرؤى والأفكار، ومن ثمّ يعملون على تأصيلها في وجدانهم من خلال التأثير الإيجابي، وتحويلها إلى ملكة بواسطة العواطف والأحاسيس الموجبة؛ إذ يرى علماء النفس، من أمثال: (كامبز وسنايج ١٩٥٩) و(كامبز وسوبر ١٩٦٦) و(روجرز ١٩٥١)، أنّ السلوك الإنساني يتأثر بالأحاسيس والعواطف.

وبعبارة أُخرى: إنّ الأحاسيس وأساليب التلقي والمعتقدات والإدراكات هي التي تخلق السلوكيّات، وتحظى هذه الرؤية بأهميّة كبيرة من الوجهة التربويّة، فلو أحسّ الطالب بعمق محبّة أُستاذه له، وعمل هذا الأستاذ في الوقت نفسه على نقل رؤية الدين والتديّن الإيجابيّة والأخلاق الدينيّة له، فسوف تتجهُ سلوكيّته نحو الفضائل الدينيّة، وعلى العكس من ذلك لو أحسّ بأن للمعلم أو الأستاذ رؤية سلبيّة، وعرض عليه التعاليم الدينيّة في قالبٍ من الخوف والرعب والرؤية السلبيّة، فسوف يصاب تدريجيّاً بالخمود السلوكي والخوف من الإبهامات العامّة، ويبتعد كلّ البعد عن الأهداف الدينيّة والتربويّة السّامية.

١٢ ـ ثقافة الوصل بدلاً من ثقافة القطيعة والفصل

يمكننا أن ندّعي دون أدنى إغراقٍ أو مبالغة أنّ الإبداع والمبادرة في حقل التربية الدينيّة في الوقت الحاضر ليست في حوزة الأساتذة الذين تعلموا مهنتهم بشكل جيّد، بل

يقع هذا الأمر المؤثر والخطير على عاتق أُولئك الذين اكتنزوا الكثير من التجارب، ولم يغفلوا عن العلوم الحديثة والمعاصرة، وحافظوا على التواصل المستمر مع مخاطبيهم لمدّة طويلة ومن دون انقطاع، مع التفاتهم إلى التغيّرات وحاجة التربية والتعليم اليوميّة والمتجدّدة.

إنّ أصل التواصل يؤدّي، بالإضافة إلى استمرار التربية الدينية في البيت والمدرسة، إلى جبران النقص والإبهامات الموجودة؛ وذلك لأن عقل الإنسان محدود بالنسبة إلى معرفة المطالب العالية، مثل: المعارف الدينيّة، ومن هنا فإن أصل التواصل يؤدّي إلى اتضاح هذه المسائل بالتدريج حتى تتحوّل إلى ملكة.

وحتى مسألة بعث الرسل من قبل الله إلى الخلق إنما كان قائماً على أساس التواصل، وقد بيّن الإمام عليعليه السلام أن أصل الهداية كان شاملاً، وقد استمرّ بعث الرسل باستمرار حياة الناس حتى اكتمل مشروع الهداية بإرسال خاتم الأنبياءصلى الله عليه وآله.

وعليه ينبغي عدم الابتلاء بالانقطاع في برنامج التربية الدينية، وأن لا نقدّم للسّامعين تعاليم متقطعة وغير متواصلة، بل يجب استمرار هذا الطرح، وأن تكون هناك هداية وتوجيه مستمرٌ بتبع استمرار ذلك الطرح.

وينبغي الالتفات إلى هذه الضرورة في تأليف الكتب الدينيّة، التي تؤلف بشكلٍ متواصلٍ وهادف وتكميلي أيضاً.

وكذا ينبغي ملاحظتها في التعليمات التوجيهيّة، وضمن خدمات أساتذة الدين كذلك.

أربع قواعد في التربية الدينية

١ ـ كسب الثقة

إنّ من القواعد المهمّة في التربية الدينيّة كسبُ ثقة السّامعين، والثقة ليست دوراً تمثيليّاً يؤدّيه الأستاذ، بل هي حقيقة راسخة في ذاته، وإنما يكسبُ الأستاذ ثقة السامعين إذا وقفوا على صدق كلامه وسلوكه.

لقد كان التكلم بلغة الناس، والثقة عند إلقاء الكلام، مع مراعاة البساطة والدقة في القول، سرّ نجاح القادة الربانيين في هداية الناس في المسير إلى الله تعالى.

عندما نقدّم البنية العامة للمسائل الدينية بثقة ويقين فسوف يهبط للسجود جميع

السامعين باسم المقدسات وذكر الله تعالى بكلّ وجودهم وكيانهم، ولذلك حينما نستمع إلى دقات قلبهم حينها، وهي تناجي الله عزوجل، سيمتلئ سمعنا بالترانيم الإلهيّة.

وإنّ من المحاور الهامّة التي قرّبت رسول الله ﷺ إلى قلوب الناس، قبل البعثة وبعدها، وجعلته محبوباً لدى الجميع، هو ثقة الناس به، واطمئنانهم إليه، حتى لقبوه بالصادق الأمين.

٢ـ القدوة

إنّ من المشاكل الأساسية في عصر (انفجار الانتظار) هي ندرة أو انعدام النماذج التي يمكن التأسّي بها، أو العجز عن إيجاد الأسوة أو التعريف بها.

وهذا الأمر بالغ الأهميّة في حقل التربية الدينيّة، فبدلاً من إظهار القدوة وتصويرها في الأذهان كوجودات ذهنيّة لا يمكن بلوغها أو الوصول إليها علينا أن نعمل على التعريف بها، وأن نقوم بتجسيدها، ومن ثمّ تقديمها إلى الناس. وفي التربية الدينية يمكن للقدوة أن تكون مؤثرة بحسب التنوّع الزماني والمكاني، وبما يتناسب وظروف السّامع.

ومن الملفت للانتباه أننا نجد القرآن الكريم بنفسه يعلمنا درساً في التعريف بالقدوة من خلال بعث النبيّ الخاتم ﷺ، حيث يقول: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [آل عمران: ١٦٤].

يتجه العالم حالياً نحو القدوات الأرضيّة، وأضحى أسيراً للأصنام البشريّة والأرضيّة، وأصبحت هوية الأشخاص ـ خاصّة الشباب واليافعين منهم ـ سطحيّة وجوفاء.

إنّ غريزة البحث عن النماذج الجديدة للاقتداء موجودة بدرجاتٍ مختلفة عند جميع الشباب واليافعين، وهذا خير دليل على إرادتهم في كسر الجمود والقوالب التكراريّة. وقد أضحى البحث عن القدوة المناسبة، أو في الأقل القدوة التاريخيّة، دون أن تكون قديمة ومهترئة، غاية مطمح الشباب، واليافعين. ويرى (موريس دَبس) أنّ ذلك من المظاهر الأساسيّة لمراحل الشباب، وأنها تظهر على أنحاء مختلفة.

ويرى علماء النفس في العالم المعاصر أنّ الإعلاميين العارفين بأسرار علم النفس

يستنتجون من هذه الوضعية حقيقة مفادها أنّ الشباب يفتقرون إلى المعنويّات، ولابد من استثمار هذه الحالة في تسويق بعض الأهداف التي تلبي هذه الحاجة لديهم. وبذلك سادَ بيع الغايات والأهداف، وإنّ أفضل وسيلة لتسويق هذه البضاعة هي اللجوء إلى صنع القدوات المشابهة، والحاجة إلى إقامة العلاقات والمبادلات، وكما يقول المثل: «تلبس الذئاب أصواف الغنم»، وتستعير لغة الصديق، وتتكلم مع الآخرين باسم الصداقة، ويغتنمون الحاجة إلى القدوة أو ما يشابهها بشكل تغدو على هيئة عامّة. وباختصار سيعرض كلّ شيءٍ للبيع بعد جعله على هيئة رمز، ويكفي في ذلك أن تمتلك المال. هذه الحالة تسعد الشباب واليافعين دون أن يدركوا ما فيها من الأضرار الكامنة، وأنهم منخدعون، حيث تباع لهم نماذج مزيّفة، من خلال إيهامهم بأنّ ذلك ما انتخبوه بأنفسهم دون إلجاءٍ أو إكراهٍ من قبل المستثمرين[١٠].

ولا يقتصر موضوع استثمار الحاجة إلى النماذج التي يقتدى بها أو ما يُشابهها على الشباب واليافعين فقط، بل يشمل ذلك الكبار أيضاً، حيث يقعون فريسة لأعاصير الإعلام الواسع والشامل.

ومضافاً إلى افتقار الشباب واليافعين إلى القدوة، نلاحظ حيادية الوالدين وعدم اهتمامهم بهذه المسألة الخطيرة، وكأنّ الآباء والأمّهات قد تخففوا من ثقل هذه المسؤوليّة، وتناسوا ما عليهم من الواجبات تجاه أبنائهم، ولذلك يرى علماءُ النفس أنّ الأسرة إذا حافظت على حيويّتها وتماسك وحدتها، واضطلعت بدورها التربوي، فإن اضطرابات الشباب، حتى ولو تمّ تعزيزها في الخارج، سوف تكون اضطراباتٍ عابرة، ولن تؤدّي إلى نتائج كارثيّة.

خلاصة القول: إن الشباب يفتقرون إلى القدوة باستمرار، فيجب أن تكون القدوات المقدّمة لهم غنيّة ومفعمة بما يتناسب والثقافة السائدة في المجتمع والمتمثلة في (الثقافة الدينيّة).

لا نرمي من وراء ما تقدّم إلى حرمان الشباب من الاستفادة من الظواهر التقنيّة الحديثة، ومقاطعة دور السينما والنماذج الفنيّة؛ إذ يعدّ حرمانهم من هذه الأمور خطأً من الناحية التربويّة، ويؤدي إلى نتائج عكسيّة، ونزوع إلى التمرّد والتقليل من القيم التي

يستشعرها في كيانه.

لو استشعر الشاب البالغ من العمر السادسة عشرة إلى العشرين أنه غير منسجم مع عصره، وأنه ليس بإمكانه مواكبة الآخرين، وأنه عاجزٌ عن الاشتراك في الأمور التي يحبها ويرغبها، فإنه سيقع في أزمة حادّة تفقده الثقة بنفسه.

إنّ (الأنا) التي لا تزال تبحث عن نفسها في أعين الآخرين بحاجة قبل كل شخص إلى أن تعيش في زمانها ولزمانها، وواجب أساتذة التربية الدينيّة والأسرة أن تمنحه الدافع والتشجيع اللازم بغية الاستفادة من النماذج المناسبة، والاستعانة بالتفكير والتعقل.

٣ـ احترام الشخصية

إنّ لاحترام الشخصيّة تأثيراً كبيراً في سلامة الشاب واليافع جسديّاً وروحيّاً.

ويرى علماء النفس أنّ السلوك المهين للأولاد، والمنافي لتكريم الشخصيّة واحترامها، حتى في التربية الأسريّة والاجتماعيّة، والتسلط المفرط عليهم، يؤدّي إلى إحساسهم بالعجز وعدم الكفاءة.

ويرى (آدلر) أنّ اضطرابات الشباب تعود جذورها إلى الاضطرابات التربويّة في الوسط الأسري، وهي ناجمة عن قسر الآباء لأبنائهم على العمل بآرائهم.

إنّ التعريف بالفضائل وإنكار الموبقات في التربية الدينية، ورفع مستوى الفهم الديني للمفاهيم والأسس التربويّة، مصحوبة ومقرونة بتكريم واحترام شخصيّة السّامع، سيؤدّي إلى تعزيز القيم المعنويّة، وإضعاف القيم الناشزة والمنكرة.

لا يمكن الاكتفاء بإغناء البيئة للتربية الدينيّة وجعلها سالمة، ورفع مستوى التوجّهات والتطلعات، بمعزلٍ عن تكريم شخصيّة السامعين واحترامها.

يجب إبراز تكريم السامعين ـ خاصّة الشباب واليافعين منهم ـ بنحو مطواع وملائم، وأن يكون مشفوعاً بالعطف والإخلاص؛ فإنّ تكريم الشخصيّة لا يقتصر على الكلام فقط، وإنما ينبغي سريانه في السلوكيات والأفعال أيضاً، إذ إنّ هداية الناس ـ وخصوصاً الجيل المذكور ـ نحو القيم الأصيلة إنما يتمّ عبر المرونة والعطف واحترام الشخصيّة، وقد أثبتت التجارب استحالة إجبار الإنسان على الهدى من خلال الاحتقار والإهانة والإكراه،

قال تعالى: ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس:٩٩].

ومن الأدلة الأخرى على تكريم شخصيّة السّامعين، هي التواضع والعفو، قال تعالى، وهو يأمر نبيّ الرّحمة ﷺ بالتواضع صراحة: ﴿وَٱخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٥].

٤ـ تداعي المعاني

إنّ لتداعي المعاني دوراً أساسيّاً في التربية، وفي التعليم أيضاً، ولا تستثنى التربية الدينيّة من هذه القاعدة.

وغالباً ما يتعلم الإنسان منذ الصغر الكلمات والمعاني مصحوبة باللحظات والذكريات المقترنة بها، وكلما كانت تلك الذكريات جميلة تترسّخ في ذهنه تلك الكلمات والمعاني بشكلٍ أعمق وأبقى.

ومن هنا كانت الاستفادة من هذا الأصل في التربية ـ خاصّة في بيان المسائل الدينيّة ـ نافعة للغاية.

وقد لاحظنا مراراً أنّ تأثير الكلام عند منح الطالب هديّة تقديريّة على حصوله درجة النجاح العالية يكون أكثر من الحالات الأخرى.

ويمكن الاستفادة من تداعي المعاني بأساليب وأشكالٍ مختلفة.

ويلجأ القرآن الكريم إلى أسلوب تداعي المعاني من خلال التمثيل، فيصف المعاندين الذين يكابرون ولا يستمعون إلى الحقائق والبراهين بقوله: ﴿صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٧١].

وكذلك يصف القاسية قلوبهم من المشركين بقوله: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِىَ كَٱلْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ [البقرة: ٧٤].

على أمل الاستفادة من هذه الأصول الاثني عشر، والقواعد الأربعة، من أجل المسير نحو تربية دينيّة خلاقة ومبدعة.

الهوامش

(١) وسائل الشيعة ٣: ١٧ـ ١٨، الطبعة الثانية، ١٣٨٤هـ ق.

(٢) أصول الكافي ٤: ٤٣٩.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة ١٦٣.

(٤) د. نيكشهره المحسني، روانشناسي رشد: ١٥٣، طهران، طبع بنياد.

(٥) بحار الأنوار ١٧: ١٥٧.

(٦) نهج البلاغة: ٦١٨، الخطبة ١٨٤.

(٧) د. نيكشهره المحسني، علم نفس النمو: ١٦ـ ١٧.

(٨) نهج البلاغة: ٥٦، الكتاب رقم ٣١.

(٩) بحار الأنوار.

(١٠) المصدر السابق: ١٦١.

القيم الدينية في شعر مفدّي زكريا

أ. د. محمد علي آذرشب (*)

تمهيد

لابدّ أولاً أن نبيّن قصدنا من القيم الدينية ليكون مدخلاً لدراسة هذه القيم في شعر الشاعر الجزائري مفدّي زكريا.

الدين هو المشروع الإلهي لإحياء «الإنسان»؛ ودليلنا على ذلك قوله سبحانه: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسۡتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمۡ لِمَا يُحۡيِيكُمۡۖ ﴾.

والإحياء هنا ليس الإحياء البيولوجي، الذي يشترك فيه الإنسان مع سائر الحيوانات، بل هو إحياء كل ما أودعه الله في الإنسان من طاقات كامنة تدفعه إلى ارتقاء سلم الكمال المعنوي والمادّي.

ولتوضيح الفكرة نقول: الإنسان بالمفهوم القرآني يحمل «نفخة» من روح ربّ العالمين تؤهله لحمل أعباء «خلافة الله في الأرض». وهذه النفخة مودعة في الجسد الطيني بما يرمز إليه «الطين» من هبوط. وإذا اندثرت النفخة الإلهية تحت ركام الطين يبقى الإنسان يعيش همومه الخاصة وذاتياته وأنانياته، دون أن يتعدّاها إلى «مَثَل أعلى» خارج هذه الذات. وعندها يصاب الإنسان ويصاب المجتمع بكل مظاهر التردّي الفردي والاجتماعي، من ضعف واستسلام وجمود وتحجّر وذلّ وجهل واستكانة وخوف ونزوع إلى الراحة والبطر والكسل، هذا إضافة إلى حالة التمزّق والتشتت والتعصّب الأعمى.

والإحياء يتجه إلى «تحرير» الإنسان من «ظلمات» هذه الحالة، وإلى هدايته نحو

(*) أستاذ جامعي، وعضو الهيئة العلمية في جامعة طهران، من أبرز الناشطين في مجال التقارب المذهبي والقومي، عضو الهيئة الاستشارية لمجلّة نصوص معاصرة.

«نور» الحركة نحو تحقيق الأهداف السامية، من عزّة وكرامة ووحدة ووئام وقوّة ومنعَة، وقدرة على الدفاع، وعلى الابتكار والإبداع، وعلى ضبط النفس وتوجيهها نحو ما يحقق خير الإنسان والمجتمع الإنساني.

وكل ذلك من أهداف الدين، ويندرج ضمن إطار القيم الدينية.

من هو مفدي زكريا؟

هو مفدي زكريا بن سليمان صالح[1]. ولد في بلدة بني يزفن (جنوبي الجزائر) عام ١٩٠٨م، وتوفي في تونس عام ١٩٧٧م.

عاش في الجزائر وتونس والمغرب، وزار القاهرة ودمشق وبيروت والكويت وقطر وطرابلس.

تلقى تعليمه الأولي في مسقط رأسه، ثم مدرسة السلام القرآنية، التي مكث فيها عامين محرزًا شهادتها الابتدائية، لينتقل بعدها إلى المدرسة الخلدونية، التي تلقى فيها الحساب والهندسة والجغرافيا والتاريخ، ثم التحق بجامع الزيتونة، فأخذ قسطًا من علوم اللغة والأدب، وهناك تكونت شخصيته الثقافية والسياسية؛ عززها التقاؤه بالكثير من العلماء والمثقفين في ذلك العهد.

عمل في الصحافة؛ حيث رأس تحرير مجلة الحياة عام ١٩٣٣، وحرر في جريدتي البرلمان والشعب الجزائريتين ١٩٣٧، ثم في إذاعة تونس، ومارس عدة أعمال بعد استقلال الجزائر، منها: التجارة والترجمة والتعليم الحرّ.

كان أمينًا عامًا لحزب نجمة أفريقيا الشمالية منذ عام ١٩٣٦، ثم أمينًا عامًا لحزب الشعب الجزائري، وانضم إلى الشبيبة الدستورية وجبهة التحرير الوطني في تونس، وانشدّ إلى أهداف جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، التي أسسها ابن باديس عام ١٩٣١.

أصبح الناطق الرسمي للحركة الثورية في الأربعينيات، وكلفه ذلك السجن لخمس مرات ما بين ١٩٣٧ و١٩٥٩م.

الإنتاج الشعري

له ثلاثة دواوين: «اللهب المقدس»[٢]؛ و«تحت ظلال الزيتون»[٣]؛ و«من وحي الأطلس»[٤]، وله «إلياذة الجزائر»[٥]، وأورد له كتاب «الشعر الجزائري الحديث، اتجاهاته وخصائصه الفنية»، للدكتور محمد ناصر، عددًا من القصائد والنماذج الشعرية، وجمع الدكتور محمد ناصر في كتابه عن مفدّي مجموعة من أشعاره المجهولة السابقة زمنيًا على ما نشر من شعره سنة ١٩٥٣ وما بعدها، وأعيدت طباعة كافة آثاره الإبداعية، كما طبعت دراسات وأبحاث عنه في الذكرى الخامسة والعشرين لوفاته، وفي بعض المناسبات الوطنية.

كتب كلمات النشيد الوطني الجزائري، وكلمات معظم الأناشيد الوطنية فيها، مثل: نشيد التحرير الوطني، ونشيد الشهداء، ونشيد الانطلاقة الأولى.

ومن أعماله الأخرى له كتابان: «تقويم المغرب العربي الكبير»[٦]؛ و«أمجادنا تتكلم»[٧].

وقفة عند الأصل العائلي لك

استوقفني أصل عائلة مفدّي زكريا، فقد ذُكر أن أصولها تعود إلى الرستميين، والرستميون فرس، ولذلك وجد كاتب هذه السطور نوعًا من القرابة مع هذه الأسرة الجزائرية، وهي قرابة تثير في النفس شجونَ أيامٍ وحدتنا الحضارية، وتداخل شعوب دائرة الحضارة الإسلامية وتمازجها وتعارفها.

ولا مجال هنا للحديث عن الدولة الرستمية في الجزائر التي حكمت في تاهرت من ١٥٦ ـ ٢٩٦ للهجرة.

ولكن لا بأس من الإشارة إلى أن هذه الدولة أسسها عبدالرحمن بن رستم (١٤٤ ـ ١٦٨هـ). وهذه الدولة، رغم تبنيها للمذهب الإباضي، كانت تفسح المجال لكل المذاهب لأن تمارس نشاطها العلمي بحرية، كما كانت تعمل بنظام الشورى.

ويظهر من الوثائق التاريخية أن عبدالرحمن بن رستم كان واليًا على (القيروان)، وهذا الحضور الفارسي في مدينة القيران (في تونس حالياً) يلفت النظر؛

لأن المدينة اسمها فارسي (كاروان)، أي محطة القوافل. ثم بعد حوادث استطاع عبد الرحمن هذا أن يؤسس الدولة الرستمية في تاهرت (في الجزائر حالياً)، وهذا الاسم البربري يعني أيضاً محطة القوافل.

ويذكر اليعقوبي: «والمدينة العظمى مدينة تاهرت جليلة المقدار، عظيمة الأمر، تسمى عراق المغرب، لها أخلاط من الناس، غلب عليها قوم من الفرس»[٨].

وفي كتاب ابن الصغير المالكي، الذي عاصر الدولة الرستمية، يرد ذكر «العجم» مرات، ويتحدث عن ابن وردة، وهو واحد من «العجم» ابتنى في تاهرت سوقاً يُعرف به[٩].

مفدي زكريا عاشقا

إن شاعرنا من الذين توفرت لهم الظروف النفسية والشعورية والاجتماعية كي يعيش مثلاً أعلى خارج ذاته، ويخرج من قوقعة مصالحه الشخصية ليسمو ويرتفع، ومن سما وارتفع رأى الجمال في مثله الأعلى، ومن رأى الجمال عشق.

مفدّي عشق الجزائر وتغزّل فيها، أي وظّف شعره لتحقيق عزّتها وكرامتها واستقلالها وتحريرها من المستعمر الفرنسي عسكريًا وفكريًا وثقافيًا، ولذلك كله جاء شعره طافحًا بالقيم الدينية بالمعنى الذي ذكرناه لهذه القيم.

عِشْقُه لهدفه الكبير جعله يستهين بكل هدف غيره، ولذلك آمن بقدسية الشعر، وبقدسية الهدف الإحيائي الذي يجب أن يتجه إليه الشعر، يقول[١٠]:

وإننا - الشعراءُ الناسُ - ما فتئتْ ... أرواحنا تغمرُ الإنسانَ إيمانا
رسالة الشعر في الدنيا مقدسةٌ ... لولا النبوءةُ كان الشعرُ قرآنا
فكم هتكنا بها الأستارَ مغلقةً ... وكم غزونا بها في الغيب أكوانا
وكم جلونا بها الأسرار مبهمةً ... وكم أقمنا بها للعدل ميزانا
وكم صرعنا بها في الأرض طاغيةً ... وكم رجمنا بها في الإنس شيطانا
وكم حصدنا بها الأصنام شاخصةً ... وكم بعثنا من الأصنام إنسانا
وكم رفعنا بها أعلام نهضتنا ... فخلّد الشعر في الدنيا مزايانا

ولعل ارتباط الشاعر بأصالته وعشقه لتراثه دعاه إلى الالتزام الصارم بالشعر العمودي، ورفض فكرة الخروج على أوزان الشعر العربي وقوافيه، يقول:

وعابثين أرادوا الشعرَ مهزلةً ... فأزعجوا برخيص القول آذانا
تنكّروا للقوافي حين أعجزهُمْ ... صوغُ القوافي وضلّوا عن ثانايانا
قالوا: جمودٌ على الأوضاع وزنكمُ ... فشعرنا الحرُّ لا يحتاج أوزانا
فأين من جَرَس الإيقاع خلطُكُمُ ... ما الشعر إن لم يكن دوحاً وأغصانا؟
وكيف؟! هل خلّد التاريخ سخفكمُ ... مهما تفنّنَ إخراجاً وإتقانا؟

قصيدة الذبيح الصاعد

هذه القصيدة نظمها سنة ١٩٥٥ في سجن بربروس أثناء تنفيذ حكم الإعدام على أول شهيد دشن المقصلة، وهو أحمد زبانا.

وفيها يرسم صورًا شعريّة تعبّر عمّا يحسّه من جمال مشهد التضحية وجمال المضحّي، يقول[١١]:

قام يختال كالمسيح ثيدا ... يتهادى نشوان يتلو النشيدا

فالشهيد في اتجاهه إلى المقصلة (يختال) وهي مشية فخر واعتزاز وفرح وحبور، و(يتهادى نشوان)، أي يتمايل كالثمل، و(يتلو النشيد)، أي يعزف على أوتار حنجرته أجمل الالحان، والمشهد مفعم بالجمال، جمال شعور الشهيد، وجمال خروجه من ذاتيته وأنانيته (الثمل)، وجمال الصوت (النشيد).

باسم الثغر كالملائك أو الطفـ ... ـل يستقبل الصباح الجديدا

والصورة تزداد جمالاً حين يكون المتقدم إلى الشهادة (باسم الثغر)، فهو مبتهج ابتهاج براءة وطهر ونقاء (كالملائك أو كالطفل)؛ لأنه ذاهب إلى (صباح) حياة مضيئة مشرقة و(جديدة).

شامخًا أنفه جلالاً وتيهاً ... رافعاً رأسه يناجي الخلودا

جمال الشعور بالعزّة والكرامة (شامخًا أنفه)؛ لشعوره بجلال موقفه، ولإحساسه بالفخر والاعتزاز؛ لأنه خرج من العالم المحدود إلى عالم (الخلود).

وتتوالى صور الجمال في الشهيد، ويتحول إلى (روح) تسمو في (ليلة القدر)، وكأنه السلام الذي تبشّر به (سورة القدر):

وتسامى كالروح في ليلة القد ... رِ سلامًا يشعّ في الكون عيدا

بعدها يدخل الشاعر في وجدان الشهيد ليتماهى فيه، ويستشعر صموده وبطولته ورحمته حتى على جلاده، وهي صورة جمالية رائعة أن يدعو الشهيد جلاده بأن يسفر عن وجهه ولا يتلثم، لأنه يكنّ الحبّ له أيضاً، ولا يحمل حقداً على أحد، إذ يرحّب بالموت الذي يهب الحياة لشعبه ووطنه:

اشنقوني فلست أخشى حبالاً ... واصلبوني فلست أخشى حديدا
وامتثل سافرًا محيّاك جلاّ ... دي، ولا تلتثم، فلستُ حقودا
واقضِ يا موتُ فيَّ ما أنت قاضٍ ... أنا راضٍ إن عاش شعبي سعيدا
أنا إن مت فالجزائر تحيا ... حرة، مستقلة، لن تبيدا

وما أروع التضمين القرآني في قوله: «واقض ما أنت قاضٍ» فهي قولة السحرة لفرعون بعدما آمنوا واستعدوا لأي مصير فيه رضا الله سبحانه: ﴿فَٱقۡضِ مَآ أَنتَ قَاضٍۖ إِنَّمَا تَقۡضِي هَٰذِهِ ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَآ﴾.

وتتقاطر صور الجمال والعظمة في رسم مشهد تقدم أحمد زبانا نحو مذبح الشهادة، ويوصيه أن يبلغ رفاقه في السماوات أنباء ثورة الجزائر والثوار الجزائريين من كهول وشباب استرخصوا الحياة في سبيل العزّ والكرامة والحرية، ويصوّر عدالة قضيته بمنطق إنساني، فطبيعة الإنسانية الحرّة تأبى الذل والتشريد والجبن أمام الظالمين، كل ذلك في تضمينات قرآنية بشأن (المستضعفين)، وفي عبارات: (يا أرض ابلعي):

ليس في الأرض سادة وعبيد ... كيف نرضى بأن نعيش عبيدا؟!
أمن العدل صاحب الدار يشقى ... ودخيل بها يعيش سعيدا؟!
أمن العدل صاحب الدار يَعرى ... وغريبٌ يحتلُّ قصراً مشيدا؟!
ويجوعُ ابنها فيعدمُ قوتاً ... وينالُ الدخيل عيشاً رغيدا؟!
ويبيح المستعمرون حماها ... ويظل ابنُها طريداً شريدا؟!

يــا ضَــلال المستــضعفين إذا هــم ... ألفــوا الــذل واســتطابوا القعــودا!!
لــيس في الأرض بقعــةٌ لــذليل ... لعنتــه الــسماءُ فعــاش طريــدا
يــا سماء، اصعقــي الجبان، ويـا أر ... ض ابلعــي القانــع الخنــوعَ البليــدا

زنزانة العذاب رقم ٧٣

في زنزانــة مظلمــة زُجّ بهــا الــشاعر ســنة ١٩٥٥ نظـم هــذه القــصيدة وحفظهــا؛ لاستحالة كتابتها، وفيها صور رائعة للنفس الراضية المطمئنة للشاعر، كما تتضمن رسم لوحة فنية فيها مشاعر العاشق: عاشق (سلوى)، وعاشق (الجزائر)، وكأن صور الجمال تمازجت في ذهنه بين الحبيب (المرأة)، والحبيب (الوطن)، والحبيب (الحرية).

هذه القصيدة تذكرنا بما أنشده أبو فراس الحمداني في سجنه بمنفاه، حين راحت مشاعره تطوف حول الحبيبة التي تقول له:

أراك عصــيّ الدمـع شيمتك الـصبر ... أمــا للــهوى نهــيٌ عليــك ولا أمــر

وواضـح مـن سـرد القـصيدة أنـه يبـث مـشاعره نحـو مثلـه الأعلـى الحبيـب، وهـي كرامتـه وعزتـه وحريتـه، فهـذه الحبيبـة تقـول لـه: إن الـدهر أنـزل بـك مـا أرى مـن المصائب، فيجيبها: بل إن ما أتحمله هو من حبي لكِ، لا من الدهر:

فقالت: لقد أزرى بك الدهر بعدنـا ... فقلـت: معاذ الله، بل أنتِ لا الدهـر

ثم يختم أبو فراس قصيدته ببيان ما يهدف إليه من كل ما أنشده، وهـو جمـال المعالي، جمال العزّة والكرامة:

تهــون علينــا في الخطــوب نفوســنا ... ومــن خطــب الحــسناء لم يغلــه المهــر
ونـــحن أنـــاس لا توســـط بيننـــا ... لنــا الــصدر دون العالــمين أو القبــر

ومفدي زكريا يصدّر قصيدته بتصوير مشاعره المطمئنة، ورضاه بكل ما ينزل به في سبيل ما يعشقه(١٢):

ســـيان عنـــدي مفتـــوح ومنغلـــق ... يــا ســجنُ بابُــك أم شــدّت بــه الحلَــقُ
أنــام مــلء عيــوني غبطــة ورضــى ... علــى صياصــيك لاهــمٌّ ولا قــلق

وفي جـوّ هـذه الـنفس الهادئـة الوادعـة تمتلـئ مـشاعره بنجـوى الحـبّ وذكـرى

الحبيب:

وربّ نجوى كدنيا الحبّ دافئة قد نام عنها رقيبي ليس يسترقُ
عادت بها الروح من (سلوى) معطّرة فالسجن من ذكر (سلوى) كله عبق

وتتماهى (سلوى) مع (الجزائر) في الهوى والحبّ:

يا لا ئمي في هواها إنها قبس من الجزائر والأمثال تنطبقُ
بنت الجزائر أهوى فيكِ طلعتها فكل ما فيك من أوصافها خُلُقُ

هذا الحبّ مقدّس، لأنه حبٌّ للجمال، وحبّ الجمال هو من حبّ الله الجميل المطلق:

أحبّها مثل حبّ الله أعبدها آمنتُ بالله لا كفرٌ ولا نزقُ
أرض الجزائر في أفريقيا قُدُسٌ رحابها من رحاب الخلد إن صدقوا

والقصيدة تتضمّن درسًا هامًا في التضحية والفداء والإقدام وعدم الخضوع لوساوس وضع السلاح، أو ما يسمى السلام الخادع، وإنه لدرس هام لكل المقاومين والمدافعين عن عزّتهم وحريّة بلدانهم:

وضعُ السلاح أحاديث ملفّقة خرافةٌ صادها للكيد مختلق

ويرفض تطميع فرنسا بالمال والمتاع، والتلويح بالثوب والرغيف؛ لتجعل أهداف الجزائريين هابطة تافهة:

لا تشغلينا بأثواب وأرغفة أهدافنا المجد ليس الخبز والخِرَق

ويهزأ بالوعود التي يقطعها الجلادون لضحاياهم، ويرى أن الحقّ لا يُنال إلا بالجهاد الدامي، لا بالمعاهدات والاتفاقيات:

فكم قطعتِ عهوداً أصبحت حُلماً حتى غدونا بغير الحرب لا نثق
حقوقنا بدمِ الأحرار نكتبها لا الحبرُ أصبح يعنينا ولا الورقُ

ونصر السماء لا يأتي إلاّ للشجعان ، والعزّ لا يتحقق إلاّ بحركة شعورية ثائرة (مغامرة):

لا أبتغي العزّ إلاّ في مُغامرة إن السماوات للمقدام تنفتق

وقال الله

تحت عنوان: «وقال الله» أنشد الشاعر قصيدته، وهو في سجن «البرواقية»، مخلداً الذكرى الثالثة للثورة الجزائرية، وألقيت في مهرجان أقيم في تونس بهذه الذكرى في نوفمبر (تشرين الثاني) سنة ١٩٥٧، ومطلعها(١٣):

دعا التاريخ ليلَك فاستجابا (نفمبر) هل وفيتَ لنا النصابا؟

وفي هذه القصيدة يرسم بصورة فنية رائعة، ولغة بسيطة واضحة، سنن التاريخ في نصرة الشعوب من منظار قرآني، ومن هنا فقد جاءت مفعمة بالقيم الدينية.

فالشعب إذا تحرّك فإن ليلته المظلمة سوف تتحول إلى ليلة القدر لترسم قَدَره، وتكون بذلك خيرًا من ألف شهر:

وهل سمع المجيب نداء شعب فكانت ليلة القدر الجوابا؟
زكت وثباته عن ألف شهر قضاها الشعب يلتحق السرابا

وفي تضمين جميل لسورة (المزمل) تتحول هذه الليلة إلى ليلة القدر بناشئة الليل التي هي أشدّ وطأً وأقومُ قيلاً، وليست هذه الناشئة إلاّ لهيب الثورة الذي أضاء دجنّة الليل:

بناشئة هناك أشدّ وطأً وأقوم منطقاً وأحدّ نابا
مضت كالشهب وانحدرت شظايا تلهَّبُ في دُجنّتها التهابا

وتستمر تضمينات آيات سورة (القدر) وسورة (المزمل)، وكأنه يعيد إخراجها بلغة الثورة والحركة نحو المثل الأعلى السامي.

ثم يذكر سنّة إلهية في النصر، وهي: ﴿إِن تَنصُرُواْ ٱللَّهَ يَنصُرۡكُمۡ وَيُثَبِّتۡ أَقۡدَامَكُمۡ﴾ بلغة حوارية بين الشعب والله سبحانه:

وقال الله: كن يا شعب حرباً على من ظلّ لا يرعى جنابا
وقال الشعب: كن يا ربّ عوناً على من بات لا يخشى عقابا
فكان وكان من شعبٍ وربٍ قرار أحدث العجب العجابا!

ويصوّر ما أحدثته ثورة الجزائر من زلزال في فرنسا، وما فجرته من روح جهادية واستشهادية، ويطوف على ما في الجزائر من جنات وخيرات، ثم يتناول مسألة قديمة جديدة هي اتهام الثائرين المسلمين بالإرهاب، وأنهم إذا انتصروا فسيقتلون الأجانب

وأتباع الأديان الأخرى، فيتصدى لهذه التهمة بذكر القيم الإسلامية في التعامل مع الآخر، والاستشهاد بتعامل المسلمين في التاريخ:

وقالوا: في الجزائر سوف يَلقى ... أجانبها ـ إذا انتصرت ـ تبَابا
همُ كذبوا وما لهُمُ دليلٌ ... وكان حديثهم أبداً كِذابا
ونحن العادلون إذا حكمنا ... سلوا التاريخَ عنا والكتابا
ونحن الصادقون إذا نطقنا ... ألفِنا الصدق طبعاً لا اكتسابا
وعن أجدادنا الأشراف إنّا ... ورِثنا النُّبل والشرفَ اللبابا
كرامٌ للضيوف إذا استقاموا ... بسطنا في وجوههمُ الرحابا
ونحترم الكنيسةَ في (حمانا) ... ونحترم الصوامعَ والقبابا
وكان محمد نسباً لعيسى ... وكان الحق بينهما انتسابا
وموسى كان يأمر بالتآخي ... وحذّر قومه مكراً وعابا

ويشير إلى وسطية الأمة المسلمة وإنصافها في من ينصفها:

وإنا أمة وسط نصافي ... مودتنا الألى قالوا صوابا

وتعطلت لغة الكلام

وفي قصيدة تحت عنوان: «وتعطلت لغة الكلام» نظمها في سجن بربروس سنة ١٩٥٧، ومطلعها(١٤):

نطق الرصاص فما يباحُ كلام ... وجرى القصاص فما يُتاح ملامُ

يصف فيها الجانب القبيح البشع للظالمين المعادين للإنسان وللقيم الإنسانية، ويصور أن مقاومة الجزائريين هي مكافحة كل مظاهر القبح تلك، ويشير إلى ما عاناه الشعب الجزائري من ممارسات بشعة للطغاة المحتلين، منها: إضرام النار والقتل والسجن والتنكيل والإعدام:

لا النارُ، لا التقتيل، يثني عزمه ... لا السجن، لا التنكيل، لا الإعدام

ومن الممارسات البشعة التي لم تُثنِ الشعب الجزائري عن نضاله ما كان يمارسه المحتلون الوحوش من اغتصاب النساء، وخاصة الفتيات القاصرات:

لا القاصرات الغافلات كواعباً ديست قداستها وفُضَّ ختام

ولم تثه أيضاً ما كان يمارسه جند المحتل من بقر بطون الحاملات واخراج الأجنة وذبحها:

لا الحاملاتُ بطونُها مبقورة ذُبحت أجنتها وفُكَّ حزام

ولا ما كان يفعلونه أيضاً من وضع فوهة المسدس في فم الأطفال الرضع ويفرغونه في أحشائهم:

لا والمراضع عُوّضت أثداؤها بفم المسدس والرصاص فطام

وبعد ذلك يتعرّض لما انحطّ إليه المحتلون الفرنسيون، ولما يدّعونه من (عدل) و(سلام) و(تمدن):

يا للفظاعة من وحوش جوّع تسمو على أخلاقها الأنعام
وضعت فرنسا في النذالة بدعةً لم تَروِها الأعصار وهي ظلام
يا لعنة الأجيال! أنت شهادة أنت التمدن للشرور لثام
والعدلُ زور، والسلام خرافةٌ لغةٌ تُحلّلُ باسمها الآثام
فلتكتب الأقلام سفر هناتكم للعالمين وتنطق (الأقلام)

وتكلم الرشاش

وفي الاتجاه نفسه يصوّر ما مارسه المستعمرون الفرنسيون الطغاة بالشعب الجزائري باسم التمدن والسلم في قصيدة تحت عنوان: «وتكلم الرشاش جلّ جلاله» سنة ١٩٥٩(١٥):

سل نسوةً فيها ذُبحن ورُضّعاً واسأل صبايا فُكَّ عنها المئزر
وسلِ الحرائق في لظى نيرانها وانظر إلى الأحرار فيها تُقبر
وسلِ الحرائق في لظى نيرانها مُهَجُ الكرام اصَّعَّدت تتبختر
لغة التمدن للقويّ ذريعةٌ كاللص ـ تحت ظلامها ـ يتستر
والسلم ستر للنذالة باسمها تؤتى (الشرور) ويستباحُ المنكر
والناس في الأطماع يأكل بعضهم بعضًا ويبتلع الضعيفَ الأكبر

وقفة عند القيم التاريخية

القـيم التاريخيـة تكـون ذات قيمـة حينمـا تتـضمن دلالات تـرتبط بالطبيعـة الإنسانية، وبساحة هذه الطبيعة التي يتصارع فيها الخير والشر، والجمال والقبح، والمستضعفون والمستكبرون.

وشعر مفدّي زكريا مفعم بهذه القيم، لأنه يصوّر في شعره ممارسات المتجبّرين ومواقف المظلومين الثائرين، وهي مواجهة دائمة على ساحة البشرية مادامت قوى الشر والخير متصارعة.

يصوّر مفدّي زكريا قوى الشرّ في ممارساتها العملية العسكرية، وفي أساليبها الإعلامية الخادعة، ليجعل منطلق قوى الاستكبار في كل هذه الممارسات والأساليب منطلقًا واحدًا، وهو الهيمنة والاستضعاف.

مرّ بنا ما يذكره من ممارسات الاحتلال الفرنسي بحقّ الآمنين في الجزائر، وكأنه يصوّر ما فعله الأمريكيون في العراق، والإسرائيليون في غزّة أخيراً، قتلٌ، وتدميرٌ، واغتصابٌ، ووحشيةٌ تفوق كل وصف.

كما مرّ بنا ما يبثه المستكبرون من أفكار لتغطية جرائمهم، مثل: المدنية، والتقدّم، والتحضّر، وما ينادون به من ضرورة إجراء (محادثات) و(تفاوض) و(سلام)، وما يلوّحون به من حاجة الجزائريين إلى (الملبس) و(المسكن) و(الطعام) ليجعلوا مَثَلَهم الأعلى لا يتجاوز هذه الحاجات، ويدعون الجزائريين إلى ضرورة التوجه لسدّ هذه الاحتياجات ولو كان ذلك على حساب كرامتهم وعزتهم واستقلالهم وحريتهم.

نفس هذا المنطق يتكرر اليوم؛ لأن قيم الصراع على الجبهتين واحدة.

ومارس المحتلون منطق إثارة المخاوف من المسلمين في خطابهم إلى شعوبهم، ومرّت بنا ردود مفدّي زكريا على هذا المنطق، وهو نفسه يتكرر اليوم في الخطاب الغربي الموجّه إلى شعوب الغرب، وهو ما نسميه اليوم (الإسلاموفوبيا)، أو نشر الخوف من الإسلام، وأن المسلمين (إرهابيون) يستهدفون قتل غير المسلمين وتخريب كنائسهم وغزو أراضيهم.

وأمام جبهة المتجبّرين تقف جبهة المظلومين لتتحدى بطش المحتلين وظلمهم، ولتكشف زيف ادعاءاتهم، ولتعلن رفضها لكل حلول الذل والاستسلام، وهو نفسه

يتكرر اليوم على لسان «حماس» و«حزب الله» وسائر قوى «المقاومة» الفكرية والنفسية والاعلامية والعسكرية في عالمنا الإسلامي.

مرّت بنا نماذج أبيات شاعرنا تصوّر مواقف الجبهتين، ونذكر هنا أبيات أخرى من هذه المواقف(١٦):

وإن ساومونا في (التفاوض) إننا	ألفْنا ـ رهاناً ـ حول(مائدة خضرا)
وإن دَاهَمُونا (بالبيادق) أسرَعَتْ	بَنَادِقُنَا ـ تستأصِلُ العسكرَ المُجرا
على رُقْعةِ (الشطرنج) رقعةُ أرضنا	يُغَارِلُ نصّابونَ في جوفها التبرا
وتُرصَدُ في دنيا المطامع أسهُمٌ	تَكَسَّرُ في الرمل الذي يجبرُ الكسرا
وتُعقد باسم السلم للحرب ندوةٌ	يصرِّفها السّمسارُ (بالعُمْلَةِ الصفرا)
ستتقلب الأوضاع يا جمعُ إنها	(بِلَغْرادُ) نَضَّتْ عن تعصبّكَ السترا
شعوبٌ لإقرار السلام طليقةٌ	فلا الكتلةُ اليمنى، ولا الكتلة اليُسرى
قراراتُ آمال الضعاف تجسدت	عزائمَ لن تبقى على ورقٍ حِبرا
إذا ما الضعافُ الصامدون تنَمّروا	فلا قيصرٌ في الأرض يبقى ولا كسرى

القيم الأدبية

مهما قيل في معايير القيم الأدبية للنص الشعري فإن الذي يجعل الشعر ذا مكانة على الساحة الإنسانية في كل زمان ومكان هو انطلاقه من «الشعور» وتأثيره على «الشعور».

والشعور له دور الكبير في حياة البشر، فهو الطاقة المحركة لكل علاقات الناس من حبّ وبغض، وهو وراء كل الأعمال الكبرى على الساحة الإنسانية بجانبيها الإيجابي والسلبي، والعقل له دور الموجّه والهادي إلى سواء السبيل، بعد أن يتحرك الشعور ويحرّك.

لاشكّ أن الناس جميعاً يمتلكون شعوراً يستقبلون به الكلام الصادر عن الشعور ويتأثرون به ويتفاعلون معه، غير أن شعور الشاعر يتميّز بالحرارة والسخونة، بل وبالالتهاب الذي ينقل الشاعر إلى عالم «الخيال»، فيرى ما لا يراه الآخرون، وتخرج

الأصوات منه متناغمة في الحروف والألفاظ دون أن يقصد ذلك قصدًا.

وإذ قلتُ «الخيال» فلابد أن أميّز بينه وبين «الوهم»، فالخيال عالم من الحقيقة فوق هذا العالم المشهود المحسوس، تتحقق فيه إرادة الإنسان بعد أن منعتها ظروف الواقع عن التحقق[١٧].

وأعود إلى مفدّي زكريا الشاعر، الذي تطفح قصائده بتجربة شعورية صادقة تجاه معاناة وطنه وشعبه، وتجاه آماله في مستقبل مشرق.

إنه إذن خاض تجربة شعورية صادقة، امتزجت بشاعريّة صادرة عن ذوق صقله القرآن الكريم والشعر العربي القديم والحديث، وموهبة ذاتية جعلت منه ينشد القصائد الطوال على أوزان الشعر العربي القديم ووحدة القافية، وهي مقدرة قلّ أن نجدها في نظرائه من شعراء الجزائر.

وأهمّ من ذلك أن شعوره اندمج بهدفه الكبير في تحرير شعبه، لذلك قلّما عزف على قيثارة مشاعره «الذاتية» بل خرج من هذه الذاتية بقوّة ليصوّر بكل مشاعره آمالَ أمته وآلامَها، لذلك اتجهت قصائده إلى قضيته الكبرى، وكلفه ذلك السجن تلو السجن، لكن ذلك لم يثنه عن عزمه على المواصلة.

هذا الاندماج الشعوري بالهدف الكبير جعل منه «شاعر الثورة»، فأنشد ما يجعل متلقيه عامة الشعب الجزائري، ويسير على الألسنة بيسر وسهولة، ومن ذلك النشيد الوطني الجزائري:[١٨]

قسماً بالنازلات الماحقات ... والدماء الزاكيات الدافقات
والبنود اللامعات الخافقات ... في الجبال الشامخات الشاهقات

نحن ثرنا، فحياة أو ممات
وعقدنا العزم أن تحيا الجزائر
فاشهدوا

نحن جند في سبيل الله ثرنا ... وإلى استقلالنا بالحرب قمنا
لم يكن يُصغى لنا لما نطقنا ... فاتخذنا رنة البارود وزنا

فاشهدوا

ومثل ذلك أنشد التحية الرسمية لعَلَم الجزائر[١٩]؛ ونشيد جيش التحرير الجزائري[٢٠]؛ ونشيد الشهداء[٢١]؛ ونشيد بنت الجزائر[٢٢]؛ والنشيد الرسمي لاتحاد الطلاب الجزائريين[٢٣]؛ والنشيد الرسمي للاتحاد العام للعمال الجزائريين[٢٤]؛ ونشيد الانطلاقة الوطنية الأولى[٢٥]؛ ونشيد عيد الجلاء[٢٦].

الوعي الحضاري

اتصف الخطاب الشعري لمفدي زكريا بوعي حضاري، أي إنه اتسم بنظرة مستقبلية وفهم تتطلبه الحركة نحو المستقبل من مسلتزمات، وأهمها: الخروج من الذاتية؛ والعِلْم..، ويأتي هذا الوعي الحضاري لدى الشاعر من رافدين: الأول: حركته نحو مَثَل أعلى كبير؛ والثاني: ارتباطه بتيار الوعي الذي انتشر في العالم الإسلامي بعد نهضة السيد جمال الدين الأفغاني، وتأثير هذه النهضة على المغرب العربي، وخاصة تونس من خلال جمعية قدماء الصادقية، وعلى الجزائر من خلال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ورائدها ابن باديس.

ونستعرض قصيدته التي أنشدها بمناسبة تدشين دار «ابن باديس» للطلبة الجزائريين التابعين لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين بمدينة قسنطينة عام ١٩٥٣، ويسمي المدينة في أبياته (سِرْتا)، وهو اسمها الروماني القديم.

ومطلع القصيدة التي حملت عنوان «من يشتري الخلد إن الله بائعه» في ديوانه اللهب المقدس[٢٧]:

يا شاعر الخلد حقّ اليوم تخليد وخالد الشعر قم أينَ الأناشيد؟

وهذا المطلع يبين أن الشاعر كان متحفّزاً لأن يصبّ عواطفه المتدفقة تجاه هذا الحدث في قصيدته، وكانت المناسبة مقترنة مع المولد النبوي الشريف.

يستحضر الشاعر الماضي الحضاري لمدينة قسنطينة (سَرْتا)، وكأنه يريد أن يحيي الجذور العريقة لاستعادة خصبها وإنماء دوحة جديدة على مستوى متطلبات العصر:

صُغها على المحفل الجبّار قافية يُسمَع لها من فم الأجيال ترديدُ
وانزل بدارات (سِرتا) مطرقاً أدباً فبين أضلعها آباؤنا الصيدُ

وامــشِ الهوينـا ففـي أحـشائها أمـم   وفـــي جـــوانحها أســـدٌ معاميـــدُ

ثم يمزج جمال الماضي بجمال الحاضر، ويتغنى بما تحفل به المدينة من صور الجمال الطبيعي:

مناظــر مــن صنيــع الله قــد مُلئـت   ســحراً وشعــراً بهـا الخـلاّق معبــودُ

ويقارن بين مشروع دار ابن باديس وبين مظاهر التخلف الموجودة في المجتمع الجزائري، ومن المقارنة نستطيع أن نفهم الآمال التي كان يعقدها على حركة جمعية العلماء، يقول عن فتية الدار:

وفتيـــة أخلـــصـوا لله أمـرَهـــم   والـشعبِ، لـم يثـنهم عـسف وتهـديد

ثم يذكر مظاهر التخلف بعبارات: (نصّابون همهم على الدراهم)، و(للزعامة دجالون)، و(للشعائر دجالون)، و(في المجالس أصنام)، و(في القيادة أبقار)، و(في الوظائف أخشاب مسندة)، ثم يتناول المصطلحات التي شُوّهت على أثر التخلف، ومنها: السياسة. ولايزال هذا التشويه جارياً على الألسن، فالدجل الذي يمارسه المتهافتون على السلطة والمناصب والحكم يسمى سياسة، بينما السياسة جزء من ثقافتنا الإسلامية، وتعني رعاية مصالح الشعب، وفي ذلك يقول:

ومــا الــسياسة ضــربٌ فــوق مائــدة   إن الـــسياسـة إنـــشاء وتجـديـــدُ

ثم يذكر المعنى الصحيح للزعامة والنضال والجهاد، ويشير إلى الآمال المعقودة على جمعية العلماء، فيقول:

جمعيـــةَ العلمـــاء المــسلمينَ ومَـــنْ   للمـــسلمين ســـواكِ اليـــومَ منـــشود؟
خاب الرجا في سواك اليوم فاضطلعي   بالعِـــبء مُـــذْ فـــرّ دجّـــالٌ ورعْديـــد
سيروا، ولا تهِنُوا فالشعب يرقُبُكُمْ   وجاهـــدوا، فلـــواء النـــصر معقـــود
أمانـة الـشعب قـد شُـدّتْ بعـاتقكم   فمـــا لغيركُـــم، تُلْقَـــى المقاليـــد
فابنوا المدارسَ في عُرْضِ البلاد فما   غـــيرُ الـــمدارس للتحـــرير تمهيـــد

فالتحرير بالمدارس، أي بنشر الوعي والعلم.

ويتنبأ بالنصر على يد هذه الدار، وهو ما تحقق عملياً، وكان لجمعية ابن باديس الدور الكبير في ذلك:

«دار ابـن بـاديس» في سـرتا ، يظلّلهـا نـــصـر ألا إن نـــصـرَ الله موعـــودُ

ولاقتران التدشين بالمولد النبوي يستبشر الشاعر بالولادتين، ويراهما على مسار واحد:

هـــذا احتفـــال بطـــه أم بناشـــئة مـن هـدْي طـه لهـا ديـن وتوحيـدُ
محمـد في ربيــع الكــون مولـــده وبيـتكم فـــي ربيـع الدهـــر مولـــود

ويحثّ أبناء شعبه على مساندة هذا المشروع بالمال، ويرى أن الحياة في البذل والعطاء، واكتناز المال يعادل الموت، في إشارة إلى أن حبيسَ الذات ميّتٌ، وهذا معنى يتكرر عند شعراء العرفان:

من يكنـز المال لم يسعـد بـه وطنـاً ويُلُمِّــهِ فهــو في الأمــوات معـــدود

ويختتم قصيدته بأبيات يعبّر فيها عن صدق تجربته الشعورية، وصدور قصيدته عن نفس ملتهبة وقلب خافق، وانبثاقها من شرايينه ودم كبده:

هـذا نـشيدي بـني أُمـي سـكبت بـه روحـــي قوافيـــه أنـــاتٌ وتنهيـــد
وهـــذه كلمـــاتي صُـغْتُها حكَمـاً يحلـــو بهـــا اليـــومَ إنـــشادٌ وتغريـــد
ميزانهـا خفقــات القلــب نابـضةً ولحنُهـــا في فـــم الـــدنيا زَغَاريـــد
قطّرتهـا من شـراييني ومن كبـدي في ذمّـــة الله والتّـــاريخ يـــا عيـــد

ومن كل ما سبق نستطيع أن نعدّ مفدّي زكريا من الشعراء الذين مرّوا بتجربة شعورية صادقة، لأنه تحرر من ذاته، فسما وعشق، وكان شعره طافحاً بمفاهيم القرآن، التي تدعو إلى العزّة والكرامة والنهوض ومقارعة الظالمين ورفض الاستسلام والخضوع، كما أن التضمين القرآني في أشعاره وارتباطه بجمعية علماء المسلمين في الجزائر تؤكد رسوخ القيم الدينية في نفسه، ثم في شعره.

الهوامش

(١) معجم البابطين لشعراء العربية في القرنين التاسع عشر والعشرين.

(٢) منشورات المكتب التجاري ـ بيروت ١٩٦١، يضم شعره الثوري من ١٩٥٣ إلى ١٩٦١.

(٣) طبع في تونس عام ١٩٦٥.

(٤) مطبعة الأنباء ـ الرباط ١٩٧٦.

(٥) وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية ـ الجزائر ١٩٧٣، وهي مطولة ملحمية الطابع في ألف بيت وبيت .

(٦) المطبعة العصرية ـ تونس ١٩٦٥.

(٧) وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية ـ الجزائر ١٩٧٤.

(٨) اليعقوبي، كتاب البلدان: ١٩٢، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٩) ابن الصغير، أخبار الأئمة الرستميين: ٦٢، تحقيق: محمد ناصر وإبراهيم بحاز، دار المغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٦.

(١٠) ديوان اللهب المقدس: ٢٩٠ ـ ٢٩١، منشورات المكتب التجاري، بيروت، ١٩٦١.

(١١) اللهب المقدس: ٩ وما بعدها.

(١٢) اللهب المقدس: ٢٠ وما بعدها.

(١٣) المصدر نفسه: ٣٠ وما بعدها.

(١٤) اللهب المقدس: ٤٢ وما بعدها.

(١٥) اللهب المقدس: ١٣٣ وما بعدها.

(١٦) اللهب المقدس: ٣١١ – ٣١٢.

(١٧) انظر: النقد الأدبي أصوله ومناهجه لسيد قطب.

(١٨) ديوان اللهب المقدس: ٧١ – ٧٢.

(١٩) المصدر نفسه: ٧٥.

(٢٠) المصدر نفسه: ٧٩.

(٢١) المصدر نفسه: ٨٤.

(٢٢) المصدر نفسه: ٩٣.

(٢٣) المصدر نفسه: ٩٧.

(٢٤) المصدر نفسه: ١٠٠.

(٢٥) المصدر نفسه: ١٠٤.

(٢٦) المصدر نفسه: ١٠٧.

(٢٧) ص ٣٦٣ وما بعدها.

حركة الترجمة

بين الحيادية وتدخّل المترجم

أ. أحمد خيري (*)

د. علي رضا محمد رضايي (**)

مقدمة

مما لا شك فيه أن الترجمة عنصرٌ أساسٌ في التفاعل الإنساني، تقتبس العلوم والفكرة ثم تنشرها وفقاً لما يحتاج إليه البشر من المعرفة والحضارة والتقنية والاقتصاد والسياسية، فتطور نشاط الترجمة والاهتمام بها، واتسع نطاق دراسة قضايا اللغوية وغير اللغوية، وتحليل ما يشكل ممارستها. في البداية كان هذا الاهتمام مؤلفاً من آراء وأفكار جانبية متفرقة، لا يكاد يربط بينها رابط، ثم تشعب، بعد أن كان منحصراً بمستوى الدراسات الأدبية وبالنقد الأدبي، فبدأ يشمل فقه اللغة، واستمر الاهتمام إلى أن أخذ علماء اللغة يعتبرون دراسة الترجمة فرعاً من فروع اللسانيات الحديثة. ثم اتسع نطاق مساهمة المعنيين بالترجمة والمترجمين أنفسهم في معالجة قضايا الترجمة، وانبرى البعض لتحليل العوامل الاجتماعية والنفسية والجوانب الثقافية المؤثرة فيها، فتكاثرت النظريات سلباً وإيجاباً، فأصبح من نتائج ذلك الاقتناع بأن دراسة الترجمة دراسة شاملة، لضرورة الجمع بين عدة فروع علمية متصلة بها، حتى تكاثرت ونضجت وبلغت هذه الدراسات إلى درجة نشأ منها «علم

(*) ماجيستر في الترجمة بين العربية والفارسية.

(**) أستاذ مساعد في برديس قم (التابعة لجامعة طهران).

الترجمة» كعلم من العلوم الإنسانية، مثل اللسانيات، مع التأكيد على استقلال هذا العلم بذاته وتميزه عن اللسانيات التقليدية، ... أما من حيث التسلسل الزمني فقد تطورت دراسات الترجمة ونظرياتها بموازاة التحولات التي طرأت على أشكال الترجمة ووسائلها، وكان التلاقح بين الدراسات والممارسة أحد الدوافع المحركة لكل منها على طريق التقدم والتجدد؛ لأن علم الترجمة الحديث النشأة انطلق من محاولة فهم مشاكل الترجمة، والبحث عن عناصرها اللغوية وغير اللغوية لاحقاً، ومراحلها التنفيذية وآلياتها الذهنية. وستظلّ عملية الترجمة في حاجة إلى التفسير والتحليل، وسيحتاج المترجم إلى ما يقدمه علم الترجمة من شروح وإرشادات وقواعد توضح له الطريق في عمله، وتساعده على تحسين أدائه، .. إذاً ثمة تناضح طبيعي بين الفعل والوعي بالفعل، وتنافذ مستمر بين الممارسة والمعرفة النظرية، وتأثير وتأثر بين الصنعة والعلم. وإحدى هذه النظريات والمشاكل هي مشكلة التدخل ومراعاة الأمانة في نقل النص الرئيس إلى النص المترجم. وهناك أسئلة كثيرة عنها، منها: هل يجوز التدخل والتصرف في النص المترجم أم لا؟ إن كان الجواب إيجاباً فلم؟ وأين؟ ومتى؟ وإلى أي حد؟ وأي من المترجمين يقوم بفعل كهذا؟ وما هو معنى الأمانة؟ و....

والللإجابة عنها يمكن القول:

تتخذ النصوص المترجمة أشكالاً مختلفة في عملية الترجمة، قد تُنفخ فيها روحٌ جديدةٌ تشابه الأصلَ إلى درجة كبيرة، أو تتحول فوراً إلى مسخ أو شَبَح هزيل ضعيف لا علاقة له بمقاصد الكلام الأصلي، ولا ببيئته الفكرية والحضارية، بل ولا ببيئته الجديدة المغروسة فيها، ولعل هذا الأمر من أكثر الأمور أهمية وخطورة في الترجمة، فمعظم الترجمات التي نراها في زماننا هذا تفتقر إلى حد كبير إلى أربعة أمور رئيسة، هي: الدقة، والضبط، والتحكم في المعنى، والقبول.

فالغالبية العظمى من الأعمال المترجمة لا تكون على درجة من الجدة والإبداع والاحتراف؛ إذ إن كثيراً من المترجمين، هواة ومحترفين، قد تعوزهم المقدرة على فهم النصوص الأجنبية بمجمل أبعادها الدلالية والوظيفية والحضارية، ويفتقرون إلى منهجية حديثة واعية وثابتة للنقل والتعريب والترجمة، فتدخل المعرفة المنقولة إلى اللغة من باب متهرئ، وتحمل معها في جملة ما تحمله تعابير مجازية واصطلاحية لا علاقة

لها بالمقصود من الكلام الأصلي، وذلك لتمارس المترجم حرفية الكلام تمارساً أعمى، دون النظر في الأبعاد الحضارية والثقافية لتلك التعابير. فمن التعابير الأجنبية ما يُفهم بداهة أن تُرجم حرفياً؛ لشمولية المجاز الإنساني الذي تعبر عنه تلك التعابير، وكثير منها يخفق في تأدية المعنى المقصود في الترجمة؛ لخصوصية المجاز وطرائق التعبير لغوياً وثقافياً وحضارياً وبيئياً. وبعض المترجمين لا يراعي في الترجمة كل أبعادها بأمانة ودقة وصحة. إن الغاية الأولى من الترجمة هي التواصل ونقل المعرفة، إلاّ إذا كان هناك مانع يؤدي إلى إسقاط المعاني الكفافية والثانوية، والاحتفاظ بالمعاني الجوهرية والأساسية فيها. وما يُتّبع من أساليب حرفية في نقل الكلام، ولاسيما في المصطلحات والتعابير المجازية، غالباً ما يخفق إخفاقاً ذريعاً في هذه الناحية المهمة في الترجمة؛ ذلك أنه يولد معاني تختلف اختلافاً كبيراً عن المعاني الأصلية، ويرسم صوراً دخيلة تنفصم عن المعاني المقصودة من تلك الصور الأصلية في بيئتها الطبيعية في لغة المصدر، أما قبل الدخول في بحث نظريات الترجمة الأمينة يجدر بنا أن نشير إلى إحدى النظريات في تحديد مستويات الترجمة.

المستويات الانتقالية للترجمة في إطار النموذج الوظيفي: ١ـ المستوى الأولي؛ ٢ـ المستوى الوظيفي؛ ٣ـ المستوى التأويلي، أو كما تسمى في الإنجليزية تباعاً (primary, operative, and interpretive).

ولا ينبغي الانتقال من مستوى إلى آخر إلا حسب ما تمليه المحددات والمقيدات اللغوية والمنطقية والحضارية في اللغة المنقول إليها. وواجب المترجم ومسؤوليته الأدبية بالدرجة الأولى الانطلاق من أقرب نقطة بين لغة المصدر ولغة الهدف، ويكون ذلك في المستوى الأولي للنقل، فإن كان هناك ما يمنع ذلك لغة أو حضارة وجب الانتقال إلى المستوى الوظيفي، وإن لم تستقم الترجمة للأسباب ذاتها وجب الانتقال إلى المستوى التأويلي.

وأثناء علمية الترجمة ضمن هذا الإطار يُضطر المترجم إلى التدخل في النص على نحو مشروع لاستيفاء المعنى أو استقامة التعبير وسلامة اللغة. وهذا التدخل (intervention) مقبول إذا تعذر إيجاد أقرب متناظر طبيعي للنص الأصلي. ولكن إذا عالج المترجم النص الأصلي والمراد منه بما يرتبط بنزعاته النفسية أو بسهو أو بعدم

دراية بمتطلبات الترجمة فقد شوّه معناه؛ إذ إنه يخل بالأمانة العلمية وبنزاهة المحتوى البياني والقيمة التواصلية للنص الأصلي، فيخرجه عن الترجمة إلى الاقتباس والتأويل، وتنتفي إمكانية التنظير، وتدخل الترجمة حيز التقريب والاستنساب غير المقبول(١).

فيمكن من خلال ما تحدثنا عنه أن نقسم التدخل أو العرض إلى نوعين: تعرض عفوي غير مقصود؛ وتعرض مقصود.

ويشمل التعرض العفوي مشاكل الفهم، والاستيعاب والنقل، والاستدلال المغلوط.

أما التعرض المقصود فما هو في الواقع إلا تغرّض وتحيز، ويمكن تصنيفه في فئتين: تعرض شخصي؛ وتعرض عام.

ويكون التعرض الشخصي لغاية في نفس المترجم تنبع من فكر معين أو نهج خاص أو عقيدة أو افتقار إلى الأمانة العلمية والمهنية، وعلى المترجم بالدرجة الأولى أن يكون محايداً تماماً، فهو همزة وصل بين لغتين، ينقل الكلام دون تشويه معانيه، أو إقحام فِكر أو معلومات ليست موجودة.

أما التعرض العام فيشمل السياسات التي تفرضها الهيئات المسؤولة لغاية أو غرض لا لعلاقة له بالترجمة، وإنما امتطى الترجمة لخدمة أغراض معينة، كدعم المجتمع من فِكر دخيلة عليه أو صيانته من التأثيرات الخارجية، فيقوم المترجم أو من يشرف عليه بتعديل الترجمة، وحذف مفاهيم لا تتناسب مع تقاليد المجتمع وقيمه وغيرها، مما يسبب الإخلال بالمبادئ الخلقية، كالأمانة والنزاهة(٢).

التدخل الإيجابي والتدخل السلبي

بما أن الغرض ـ في رأي بعض المترجمين ـ هو المحدِّد الرئيسي لمنهجية الترجمة، لا الكاتب أو النص الأصلي، ولا القارئ، فلم يُعنَ بضرورة اقتفاء المفاهيم القديمة التقليدية، مثل: «الوفاء» و«الأمانة» و«الترجمة الصحيحة»، وحل محلها مصطلح «الترجمة الناجحة» التي تحقق وظيفة معينة يحددها المحفز، المترجم، فاشتد الخلاف وتضاربت الآراء بين من راعي جانب الهدف وبين من مال إلى جانب الأمانة وصحة النقل.

وتأسيساً على «نظرية الهدف» التي أبدعها رايس وورمر فإن «الترجمة عملية مهدفة ومقصودة؛ لأنه من جهة يُقصد منها حصول التثاقف والتبادل الحضاري بين اللغتين؛ ومن جهة أخرى يُبغى للمترجم نفسه البلوغ إلى ما يريد من الغايات التي لا تتحقق إلا برضا المتلقين وعدم رد فعلهم السلبي حيال المؤلّف المترجم، ولا يتم هذا إلا بمسايرة المترجم مع ميزات المتلقين الثقافية والاعتقادية واللغوية»[٣].

وقال البعض الآخر: «إن مراعاة الدقة والأمانة هي من الشروط الأساسية في الترجمة؛ إذ لا تجوز الزيادة والنقصان والتحريف؛ لأنها خيانة، كما قد وضعت بعض الدول قسماً يؤدّيه المترجمون لرعاية الأمانة في الترجمة وعدم تحريف النص الرئيس، لكن المترجم قد يضطر أحياناً إلى إسقاط كلمة أو عبارة ليستقيم تعبيره»[٤].

وبما أن للترجمة ور هام في العلاقة الثقافية و... فأصغر خطأ أو خيانة أو ميلٍ فيها يمكن أن يؤدي إلى ويلات كبيرة، فعلى المترجم أن يذوب في شخصية الكاتب الحقيقية، ويلزم أن يتجلى بشيء من المحاكاة أو التقليد ليدرك دور الكاتب حق الإدراك، وبالتالي ينقل حالاته، وعليه أن يبذل الجهد الكبير ليبلغ إلى مستوى الكاتب مهما أمكن، وقد يفوقه إذا امتلك المترجم القدرات الذوقية والتعبيرية الموحية، كما قام به بودلر[٥]، فلا بدّ من أن يهتم بالشكل والمضمون معاً.

ربما كان هذا العامل هو الداعي إلى إطلاق الوصف الإيطالي على كل مترجم، ناعتين إياه بكونه الكذاب أو الخائن traitor - trabuttore، والصعوبات الرئيسة تتمثل في كون الممتهن للترجمة لا ينقل المعنى المقصود بأمانة، بل يذهب أحياناً إلى أبعد من ذلك، مما قد يؤدي إلى سوء الفهم في مجال العلاقات الدولية، السياسية منها أو الاقتصادية أو غيرها، ويمكن التدليل على ذلك بذكر مجموعة من المطبات التي وقع فيها التراجمة والمترجمون، وأدت أو كادت تؤدي إلى نزاعات دموية، ومن ذلك قصة المترجم البلغاري مع الرئيس الأمريكي منذ سنوات، وقصة المترجم الروسي مع «خروتشوف» وجمال عبد الناصر، ومأساة الترجمة الإنجليزية للرد الياباني على مطالبة الأمريكيين لهم بالاستسلام، مما أدى إلى إلقاء القنابل على «هيروشيما»، وغير هذه من الأمثلة كثير في الحياة الدولية.

المترجم حرأم عبد؟

على أساس نظرية «هولز ما نتاري» تمايل عملية الترجمة إلى الجهة التي يهتم بالمترجم كعامل حر، أو إلى الجهة التي تعطى الأرجحية لدقة النقل والأمانة، التي تتبع من ميزة الترجمة كعملية إبداعية ثقافية، ميزة مركبة من عنصرين ضروريين متناقضين، وهما: «الخلق؛ والمهنية».

أما العنصر الأول فيغري المترجم بأن يكون حراً بشكل تام في رسم العلاقة بين حيوية الفكرة الأصلية وبين حيوية اللغة التي تستقبله عند الترجمة، وهذا الإغراء يذهب أحياناً إلى درجة تخيل المترجم حق التصرف بالفكرة الأصل وباللغة الهدف، حتى إذا اقتضى الأمر تفجيرهما، أو أحدهما، هيكلياً، على أساس أن المترجم ـ هنا ـ السيد المطلق في تأسيس صيغة العلاقة المذكورة، وفرض السلوكية النموذجية الظاهرية على كل من الفكرة واللغة المستقبلة، دون تعارض روحيتهما الأصلية.

أما العنصر الثاني فيأخذ مساراً معكوساً، بمعنى أنه يفرض على المترجم أن يتحول إلى عبد تابع لكل من الفكرة واللغة، يخضع لجبرياتهما، ويسهر على دعم ومراعاة خصوصيات واستعدادات كل منهما.

فإذا افترضنا توفر الكفاءة التقنية والذهنية واللغوية لدى المترجم، لأن عدم توفرها يلغي عنه هذه الصفة، فإن درجة نجاحه في إيجاد الموازنة النموذجية بين لحظتي حريته وعبوديته حيال كل من الفكرة واللغة المستقبلة؛ باعتبارهما طرفي عملية الترجمة، هي المعيار الوحيد الذي نميز بمقتضاه بين مترجم مجيد وآخر غير مجيد.

فالمترجم غير المجيد هو الذي ينحاز لإحدى اللحظتين على حساب الأخرى، مهما كان هذا الانحياز ضئيلاً، أي إنه ذلك الذي لا يفلح أن يكون حراً مطلقاً وعبداً مطلقاً في نفس الوقت، فكيف تبدو هاتان اللحظتان، أي الحرية والعبودية، على التوالي؟

أما المترجم المجيد فهو الذي يفلح بتحقيق ذلك، وهذا يستحق صفة المبدع بلا جدال.

المترجم المجيد يجب أن يتدخل في بعض النصوص وفقاً للظروف السياسية

والثقافية والأدبية و...، كما أنه يجب أن يخضع للنص والكاتب حيناً، وأن يخضع للمتلقي حيناً آخر، مثلاً: في النصوص المرسلة أو غير الوصفية، وفي الترجمة الارتباطية، يخضع المترجم للقارئ على خلاف ترجمة النصوص الوصفية فيضطر أحياناً أن يغير بعض التغييرات في النص الرئيس زيادة أو نقصاناً(٦).

إن مدى تأثر المترجم من اللغة المتنقل عنها يكشف الكثير من التدخلات الخاصة، التي قد تأتي أحياناً من خطأ الترجمة، أو من التصرفات اللغوية المكررة التي يتصف بها كل مترجم يذوق التعبير الجدير في اللغة المترجمة إليها وفق الظروف، سواء كانت التعابير استعارية أو غير صالحة للترجمة في اللغة الثانية، أو أصبح متمسكاً بالنص عن طريق ترجمة المفردات، أو مستخدماً عبارات استعراضية غير مترجمة، وكل ذلك ينبع من محاولته للمطابقة مع النص والمتلقي(٧).

التدخل في الظروف الخاصة عندما لا يخل بالموضوع أمر جدير، بل ضروري، وقد يحذف المترجم جملة أو عبارات من النص مخلة بالأعراف، أو مسيئة للقيم والأخلاق الاجتماعية، ويلزم المترجم ترجمة بعض العبارات وفقاً لاعتبارات سياسية، فوسائل الإعلام العربي قبل الثورة الإسلامية مثلاً كانت تطلق مصطلح «العدو الصهيوني» على إسرائيل، أما الإعلام الإيراني فكان يترجم ذلك «كشور إسرائيل»، أي الدولة الإسرائيلية، لكن بعد الثورة الإسلامية أخذت وسائل الإعلام الإيرانية تطلق على إسرائيل مصطلح «رژيم صهيونيستي»، أي النظام الصهيوني(٨).

البعد الأخلاقي (أو الشرعي) والتدخل في النص

كما ورد في الصفحات السابقة فإن التدخل في أصل معنى النص دون أي اقتضاء لا يجوز من الزاوية الأخلاقية، لكن عندما تقتضي الظروف يمكن للمترجم التصرف فيها إجابة لما تطلبه الرقابة الذاتية أو الاجتماعية، فيحذف ويستبدل كلمات وعبارات لا تستسيغها اللغة الهدف أو المترجم نفسه، لكن يجب أن يسير في الهامش إلى ما قام به من التغييرات(٩).

عند كثير من المترجمين يتجاوز عدم التدخل في النص من الناحية الأخلاقية عن «الجواز» إلى «الوجوب»، ويجب عندهم ترجمة الكلام بما يوصل المعنى الذي

يقصده القائل وإن تعارض مع مبادئهم الشخصية، بل الحقيقة والواقع نفسهما.

يقال: يمكن للمترجم أن لا يقبل ترجمة نص لا يطابق قناعاته وعقائده، لكن بعد أن يقبل بترجمته فعليه مراعاة الأمانة في النقل من الناحية المهنية، فضلاً عن الناحية الأخلاقية والاعتبارات الأخرى، ولو كان النص معارضاً لما يعتقده المترجم.

تختلف أحكام تدخّل المترجم من الزاوية الشرعية (أو الأخلاقية) طبقاً لظروف الترجمة، فمثلاً: لو كانت وظيفة المترجم (المسلم) ترجمة كلام أحد زعماء الصهاينة على قناة فضائية فعليه أن يترجم كلامه دون أي تدخل، ولو كان كله ضد الإسلام، وعلى سبيل المثال: في تجرمة مصطلح «العمليات الانتحارية» من لسان الإسرائيليين أو ذيولهم على المترجم الإيراني أو العربي المسلم أن يترجمه بنفس معناه في لسانهم، لكن إن ترجمه بعبارة «عمليات شهادت طلبانه»، أي العمليات الاستشهادية، فقد أخطأ، وهذه الترجمة أشد تضليلاً في تناول الواقع الفكري للإسرائيليين ومن يحميهم، ونفس الأمر في مصطلح «حائط المبكى» (wailing wall)، وهو معروف لدى المسلمين باسم «حائط البراق»، وكذلك «الجدار العازل» الذي يسميه الإسرائيليون (الجدار الأمني»(security wall)، فإن ترجمتها من لسان إسرائيلي في الصحف الإيرانية أو العربية إلى «الجدار العازل» (ديوار مانع) تضييع للترجمة غاية وأمانة.

إن ميزة الترجمة الديناميكية والطرق الوصول بها، مثل: الحذف، والإضافة، وتغيير المعنى، والتأويلات المختلفة، وتأكيد علماء علم الترجمة، مثل: «هرمانس»، على قابلية تبرير هذه التغييرات، أدّت لتأسيس مدرسة جديدة في الترجمة باسم (التصحيفية» (manipulation)، أي مدرسة التصحيف. ومن منظار هذه المدرسة فإن التغيير والتصرف في عملية الترجمة أمر بديهيٌ وجدير ويستطيع المترجم أن يغيّر النص وفقاً لمدارس الترجمة والهدف وسياسات النشر لتطبيق قيم مجتمع اللغة المقصد(١٠).

التدخل في النصوص المختلفة وما على المترجم أن يراعيه عند نقلها

١ ـ النصوص الدينية

يجب على المترجم في ترجمة النصوص الدينية، وخاصةً الكتب السماوية، أن يراعي بعض الأصول والمبادئ، وهي:

الأول: نقلها بدقة ودون أيّ تحريف لحساسيتها وأهميتها.

الثاني: العناية بأبعادها الخلفية والثقافية، فبما أن معتقدات الناس ونواميسهم مبنية على هذه النصوص فإن أي تصرف في فحواها يستفزهم ويخلق مشاكل عديدة[11]، لكن عليه أن يتدخل في بعض الظروف، ويغيّر أبعاد النص المضادة أو غير المألوفة للغة المقصد، تبعاً لتباين الثقافات والمذاهب والقيم للغتين أو مجتمعين. ونشير هنا إلى بعض الأمثلة لتوضيح الموضوع: إن الألقاب والعناوين المحترمة التي توصف بها رموز ما، كالشيعة والسنة، ليدلوا على مكانتهم الدينية، قد يثير حذفها أو إضافتها أو استبدالها بعض الخلافات والحقد في الآخرين، وعلى سبيل المثال: حذف كلمة (عليه السلام) أو استبدالها باللعن بعد أسماء الأئمة، لكن يمكن أحياناً أن لا يأتي بأسماء هؤلاء الكبار التي تثير الحساسيات عند قوم بصراحة، مثلاً: يمكن للمترجم أن يستبدل أسماء الخلفاء الراشدين وألقابهم من مدح وذم بالخليفة الأول والثاني و....؛ رعايةً للظروف الاعتقادية و....

أما في الأديان البوذية أو الهندّية فنرى بعض الحيوانات تُعد آلهتهم أو رموزهم الدينية، فإنهم عندما يودون القسم بأغلظ أيمانهم يذكرون مثلاً البقر أو الشمس وأشياء أخرى، وهنا لا بُدّ للمترجم أن ينتبه إلى هذا التباين، ويشير إليه في الهامش، ويوضّحه للقارئ الجاهل بالموضوع[12]، ولذا فإن أية إهانة أو تعريض بهذه الحيوانات من قبل المترجم نوع من التصرّف في النص.

وليس قابلاً للنسيان أنه ليس على المترجم أن يؤثر عصبياته عند الترجمة والنقل، فيؤدي إلى ما قد أشرنا إليه آنفاً، مما يخل بالأمانة، كما نلاحظ في ترجمة كتاب «وقعة صفين»، الذي يعتبر من الكتب المهمة والصادقة التاريخية، ألفه مؤلّف شيعي غير متعصِّب باسم نصر بن مزاحم المنقري، الذي قد روى الوقايع دون أي غرض تعصبي وتحريف، لكن مترجم هذا الكتاب الموقّر قد حذف بعض الجمل المبدئية المفيدة للمعنى، إضافة إلى الحذف المخلّ، ويبدو أنه قام بتحريفه أحياناً بدوافع نابعة

من اعتقاداته العصبية، فعلى سبيل المثال: ورد في النص الأصلي (ص ٢٩٣): «كان عبد الله بن عمر بن الخطاب يقاتل في جيش معاوية، ويهجم على جيش علي بن أبي طالب، وهو يقول: «أنا الطيب ابن الطيب، ويريده أصحاب علي بن أبي طالب بعبارة: «أنت الخبيث ابن الطيب»، لكن تُرجمت الجملة الأخيرة بعبارة: «تو پليد زاده پليد هستي»، أي «أنت الخبيث ابن الخبيث»، وقد كرر المترجم هذا الموقف في الصفحات ١٥٨ ـ ١٥٩ في النص المتَرجم، وأسنده إلى المؤلِّف، وهذا تحريف واضح، نابع من الرقابة الذاتية والاعتقادية للمترجم[١٣].

التدخل في النصوص المختلفة وكيفية تعاملها

١ ـ النصوص السياسية

لأهمية النصوص السياسية، ودورها المحوري في العلاقات الدولية، على المترجم أن يهتم بحساسياتها ومهاويها؛ لأن خطأً صغيراً يمكن أن يكدر الأوضاع السياسية ويسبب التوترات كما أشرنا في الصفحات السابقة، فعلى سبيل المثال: إذا ذكرت صحيفة عربية من لسان معلّق عربي كلمة «الخليج العربي» فكيف يتعامل المترجم الفارسي معها؟ هل يجوز ترجمتها بالخليج الفارسي مراعاة لما يعتقده المتلقون الإيرانيون حسب الوثائق التاريخية أم يراعي جانب المعلّق لكي ينقل وجهة نظره إلى المتلقين؟ وكذلك ترجمة عبارة «الدولة الإسرائيلية» إلى عبارة «رژيم صهيونيستي» (الكيان الصهيوني).

٢ ـ النصوص الأدبية

إن الأمانة والدقة في نقل الجمال الأدبي، والاحتفاظ بالأسلوب والإيقاع والمقومات الأدبية، أصل مبدئي في الترجمة الأدبية، فأيُّ إهمال فيه نوعٌ من التدخل السلبي[١٤]، وميزان تدخل المترجم عبر النقل وما يوحيه من عقائده وفكرته وشخصيته في النص يُظهر بتأويلاته المباينة للمعنى الأصلي، واختيار ألفاظ غير دقيقة أو لفظ مكرر للمعاني المختلفة[١٥].

يشبه (aiwei shi) عملية الترجمة بالمرأة، قائلاً: إن الترجمة مثل المرأة، إن

كانت جميلة ليست بأمينة، وإن كانت أمينة وصادقة ليست بجميلة، ولكن على حد المقدرة يجب على المترجم أن يهتم بالمبادئ الثلاثة للترجمة الأدبية وهي: الأمانة، والمتانة (الملاءمة)، والجمال[١٦].

التقابل الديناميكي في ترجمة النصوص الأدبية أمر هام، حيث يجب الاحتفاظ بما يسمى بالأثر الأدبي؛ باعتباره الجزء الأساسي في أي عمل أدبي، وعلماء الترجمة يؤكدون التقابل الديناميكي حينما يتعلق الأمر بترجمة النصوص الأدبية، فبينما تهدف النصوص المعلوماتية إلى إثراء معرفة القراء تسعى الأعمال الأدبية إلى إنجاز أثر أدبي أو رد فعل من قبل القراء، وهذا هو الفرق الرئيسي في نوعية النصوص التي حُدد أسلوب الترجمة المتبع فيها، فترجمة النصوص العلمية تسعى إلى حفظ الرسالة التي يحملها النص، بحيث يتم استيعابها من قبل قارئ النص المترجم على نحو يشابه استيعابها من قبل قارئ النص الأصلي، فيما تحاول الترجمة الأدبية خلق تأثير جمالي يشعر به قارئ الترجمة، بحيث يكون هذا التأثير مشابهاً لذلك الذي شعر به قارئ النص الأدبي في لغته الأصلية، ويتم خلق هذا الأثر الجمالي عبر تركيب إستراتيجيات خطابية في النص الأدبي، وهذا يعني أن النص غير الأدبي يستثمر إستراتيجيات خطابية عادية ليتواصل مع القارئ، فيما يستخدم الأديب إستراتيجيات خطابية خاصة في العمل الأدبي، إضافة إلى الإستراتيجيات العادية، وهذه الإستراتيجيات الخاصة التي تميز النص الأدبي هي التي تنتج التأثير الجمالي، أي السمة الرئيسة في النص الأدبي»[١٧].

والمحصلة النهائية لهذه السبل هي التأثير الأدبي أو الجمالي في النص الأدبي، وعلى المترجم الاحتفاظ بهذا الأثر، لأنه جزء من «كيفية البيان»، أي شكل النص الذي يماثل في أهميته المضمون، فإن مهمة المترجم لا تتمثل فقط في تحويل رسالة المؤلف الأصلية إلى اللغة المترجم إليها، ولكن أيضاً الاحتفاظ بكيفية التعبير، أي الإستراتيجيات النصانية، ومحاولة تكرارها ما أمكن في اللغة المترجم إليها.

٣ـ النصوص المختلفة والتباين الثقافي

عندما تختلف ثقافة لغتين فعلى المترجم أن ينقل المعنى على شكل لا يتباين مع القيم الثقافية في اللغة الهدف، وعليه أن يراعي الظروف الزمانية والمكانية

والاجتماعية و...؛ لأن عدم الانتباه بها يخل بفهم المعنى المراد بنسبة كبيرة، وربما يؤدي إلى سوء فهم[١٨]. ويبدو أن اختيار أسلوب حر للترجمة حلٌ لمشكلة التباين، لكن حسب قول ونوتي: جاوزت الدول الحد، حيث أخذت باستخدام برنامج التعديل الثقافي «culturalization»، تحاول إحباط أثر النصوص الأجنبية الغربية أينما كان، وهذا يعني القيام بعملية التدخل عامدة واعية[١٩].

مستويات التدخل

يحدث التدخل في الترجمة على ثلاثة أصعدة: المستوى النصي؛ المستوى الدلالي؛ المستوى الجمالي (أو الأسلوبي).

المستوى النصي

قد يلجأ المترجم إلى التدخل في الصعيد النصي إلى اختصاص النص بحذف كلمات وعبارات منه بأغراض كثيرة، أشرت إلى بعضها في السابق، وبعض منها: تصغير حجم الكتاب لتخفيف نفقات طباعة الكتاب، أو رغبة المترجم في إنجاز عمله بسرعة، أو لوقوعه تحت الضغوط الإنتاجية، أو بسبب حاجته الماسة إلى المال، أو ظناً منه أن المواضع المحذوفة لا أهمية فيها، ولا يؤثر حذفها على القيمة الجمالية والفكرية (المعنى)، أو لأسباب أخرى، فنية كانت أو علمية، وكثيراً ما يتم الحذف لأسباب رقابية، كي لا تستغلها الرقابة لمنع الكتاب نشراً وتداولاً؛ لأن المواضع المحذوفة تتعارض مع نواميس اللغة الهدف في اعتبارات سياسية أو دينية أخلاقية جنسية، مثلاً: إني بوصف مترجم قد حذفت كثيراً من العبارات المرتبطة بالجنس في ترجمة روايات عربية؛ لأنها لم تكن تتطابق مع مبادئنا نشراً وثقافة وشرعاً. وكثيراً ما يلجأ إلى العكس، بإضافة كلمات وعبارات يمكن أن تكون مفيدة للمعنى أو زائدة مخلة لتوسيع النص وإطالته ظناً منه أنه يحسّن النص ويتلافى ما فيه من عيوب وثغرات فكرية وفنية (في النصوص الأدبية)، ويظن أنه بهذه الإضافات يقدم خدمة للمتلقي، وينسى أن مكان ما يراه من ضرورة الشرح والتفسير في الهامش، لا في صميم النص.

المستوى الدلالي

وهو مدى تقيد المترجم في عملية الترجمة بمعاني النص الرئيس، وتمكنه من نقل تلك المعاني إلى اللغة الهدف بدقة وأمانة، وبما أن الأمانة في ترجمة المعاني (خاصة الأدبية) مسألة نسبية فتحقيق التناظر والتكافؤ الدلالي بين النصين أمر نسبي أيضاً، لكن مدى الانحرافات الدلالية في الترجمة يختلف بدرجات متفاوتة، بعضها ضئيلة لا تخل بالمعنى كثيراً، وبعضها أخطاء أو تدخلات كبيرة تخل بالمعنى إخلالاً فاحشاً، ويرجع بعضها إلى عدم الفهم أو سوء فهم النص الأصلي، وبعضها إلى غرض المترجم تعمداً لتبديلها أو سوء تعبيرها في اللغة المقصد. إن مشكلة إساءة الفهم تتمثل كثيراً في المجاز اللغوي أو التعابير المصطلحة الخفية المعنى. وللتوضيح أكثر أذكر بعض أخطاء مترجم فارسي في ترجمة بعض أشعار ونثر نزار قباني الشاعر في كتاب (جمهوري در اتوبوس)، فقد ترجم كلمة «العشائر» في العربية إلى نفس الكلمة في الفارسية، لكن معناها يختلف من العربية إلى الفارسية، وتعني «الأقوام النازحة في طلب الكلأ»؛ وفي شعر (مسلح عزيزم) أي عزيزي المسلح (ص ١٢٧) قال في ترجمة كلمة «معدن» (بمعنى الحديد أو مجازاً تستخدم للدوام والقدرة أو السلطة) إلى نفس الكلمة في الفارسية بمعنى (المنجم أو المصدر)، وقال: «خاطرات معدني ات!» أي ذكرياتك المنجمية، ومراده ذكرياتك القديمة، و«سلطة معدن سرد را به تو داد!، ومراده آتتك السلطة الحديد البارد، أي القدرة، و«لبان تو خلاصه تاريخ نوشابه است!» ، أي شفتاك ملخص تاريخ المرطّبات الغازية!!!، وكان قصد الشاعر الخمر؛ لأن الشفة توصف بالخمر، لكن خلط المترجم المعنى بشكل مضحك.

المستوى الجمالي

أما المستوى الجمالي فهو ما يرتبط بالنصوص الأدبية في شكلها وأسلوبها وإيقاعها والجماليات الأخرى للنص الأدبي، وأي إخلال فيها، واعية كانت أو غير واعية، تدخل في الموضوع، وأكثرها تتم على شكل سلبي؛ لأن التناظر في هذا الحقل أمر يصعب تصوره، وما قلت في الصفحات السابقة يغنيني عن إطالة البحث.

التدخلات العضوية أو اللاواعية

وهذا القسم من التدخل يرجع إلى البعد النفسي وما لا يشعر به المترجم من تأويلات وتفسيرات غير واعية يسندها إلى النص. فبالإضافة إلى التدخل والتصرفات العامدة الهادفة تحدث تصرفات أخر من نوع غير بارز؛ لأن المترجم ليس بجهاز إلكتروني أو رقمي، بل إنه عالمٌ من الذوق والنفسيات والعواطف والخلفيات العديدة، إنه فنانٌ شاعرٌ مبدعٌ، وكل هذه الأوصاف نابعة من النفس، إرادية كانت أو غير إرادية، ولا يستطيع مترجمٌ ألا يتأثر بشخصيته وقناعاته المعنوية، وهذا التأثير يبرز عندما يقوم باختيار الألفاظ والمفردات وكيفية تأويلاته من النص وما يحدث في الحذف والإضافات[٣٠].

وللتوضيح أكثر أذكر آراء بعض علماء الترجمة وعلم النفس والفلاسفة:

ـ يقول بيبكه، من وهو المترجمين المنظّرين: إن المترجم يقوم بتأويل النص على أساس خلفياته الشخصية (أي معتقداته الخفية) والثقافية[٣١].

ـ يقول ريتشموند لاتيمور: لا يستطيع المترجم أن لا يتأثّر بخلفياته وفكرته، وما هو معروف بتأثير الزمان، والمحاولة للابتعاد من أثرها، أمرٌ لا جدوى فيه؛ لأنه لا يستطيع أن يترجم في الخلاء[٣٢].

ـ كان الفيلسوف الشهير هيجل يعتقد أن الفنان (والمترجم بوصفه فناناً) دون أن يدري أو يريد ينتج أعمالاً مبنية على خلفياته الفكرية وثقافة عصره.

ـ كان فرويد، وهو من كبار علماء النفس، يعتقد أن الشخص يصرح من روحياته وعواطفه وعقائده ومقاصده بكلمات وأعمال لا يتنبه بها نفسه؛ وفي عملية الترجمة يجري المترجم تغييرات على حسب تأويلاته الشخصية[٣٣].

ويقول: إن الأخطاء اللسانية (اللحن) لها أسباب نفسية لا ننتبه لها إلا بعد تفقه عميق من مسار علم النفس.

وعلى أساس ما قلنا من العوامل المختلفة فإن اختيار المفردات والتأويلات العديدة في نص واحد من قِبل الفئات المختلفة يدل على هذا الموضوع، مثلاً: العلماء الدينيون (في الحوزات أو المدارس العلمية الدينية) يميلون إلى نوع خاص من الكلمات (ترجمات العلماء من القرآن شاهد هذه القضية)، والأدباء يؤثرون نوعاً آخر من

الألفاظ والأساليب، ومن هنا فإن أسلوب واختيار الكلمات عند جبران وطه حسين يختلف عما يستسيغه عبده أو مطهري و...

نتيجة البحث

خلاصة القول: إن المترجم كثيراً ما يتدخل في النص، ويسقط خصائص النص الحضارية والدلالية والجمالية ومعانيه الضمنية؛ إما لعدم تحمل النص من دلالات ومضامين في اللغة الهدف؛ وإما لعدم استساغتها من قِبل المترجم نفسه، عن قصدٍ أو غير قصد، واعية أو غير واعية، مخلة بالنصّ في أبعاده كلها أم غير مخلة.

وأحياناً يتدخل المترجم جبراً حتى يحصل على إجازة الرقابة الحكومية أو الاجتماعية، وربما الرقابة الذاتية، بتعديل النص حذفاً وإضافة وتحريفاً واستبدالاً، أما الدوافع التي تغري المترجم وتفرض عليه التصرف فكثيرة منها: الثقافية والدينية والاعتقادية والسياسية.

الهوامش

(١) علي محمد الدرويش، دليل المترجم.

(٢) دليل المترجم.

(٣) نادر حقاني، نظرها ونظريه هاى ترجمه: ٤٧.

(٤) محمود شكيب أنصارى، فن الترجمة بين اللغتين الفارسية والعربية: ٣٣.

(٥) حسين شمس آبادي، الترجمة بين النظرية والتطبيق: ٨٤.

(٦) شمس آبادي، الترجمة بين النظرية والتطبق: ٣٤.

(٧) سالم العيس، الترجمة في خدمة الثقافة الجماهيرية (١٢/١٠/١٣٨٢).

(٨) شكيب أنصاري، فن الترجمة بين اللغتين العربية والفارسية: ٣٣ ـ ٤٣.

(٩) حامد حدادي، مباني ترجمة: ١٣٨٤.

(١٠) حقاني، نظرها ونظريه ها: ١٧٣.

(١١) لطفي پور ساعدي، أصول وروش ترجمة: ١٨٠.

(١٢) شمس آبادي، الترجمة بين النظرية والتطبيق: ٩.

(١٣) نشر دانش، العدد ٣: ٤٣ ـ ٤٥.

(١٤) لطفي پور ساعدي: ١٦٥.

(١٥) hatim basil & ian mason, 1990, page 147.

(١٦) accomadation in translation.aiwei shi.proz.com.

(١٧) لطفي پور ساعدي، أصول وروش ترجمه: ١٤٠.

(١٨) صلح جو علي، مترجم، العدد ٤٢: ٧ ـ ٦.

(١٩) pasil hatim & lan mason, 1990, page 145.

(٢٠) حقاني نادر، نظرها ونظريههاى ترجمه: ٢٨.

(٢١) حقاني نادر: ١٩٩.

(٢٢) پور جوادي نصر الله، درباره ترجمه: ٢٠.

(٢٣) مير معز أفسانه، مترجم، العدد ٣٤: ٩٤.٩٤.

الأساليب التربوية لحماية الشباب من الانحراف الجنسي

د. علي نقي فقيهي (*)

مقدمة

نظراً لشيوع الانحرافات الخلقية، والعوامل المؤدية إلى الشذوذ الجنسي المتزايد يوماً بعد يوم، ما هي يا ترى الطرق المناسبة لمعالجة هذه الاعوجاجات السلوكية وسبل الوقاية منها؟ وكيف لنا أن نحد من نفوذ العوامل الباعثة على الانحراف، وبخاصة أهم عاملين محفزين: الإنترنت؛ والفضائيات؟

لاشك أنَّ الوقاية خيرٌ من العلاج، فالشخص المنغمس في شذوذه الجنسي لا يمكن أن تعيده إلى جادة الصواب بسهولة، وتتوقع منه سلوكاً متزناً وسويّاً.

وقد نقل عن نبي الله سليمان عليه السلام قوله: «إنّ الغالب لهواه أشدّ من الذي يفتح المدينة وحده»(١).

وقد شدّد رسول الله صلى الله عليه وآله على صعوبة مواجهة النفس، وقال: «أشجع الناس من غلب هواه»(٢).

إنّ شخصية الإنسان تتمثل باكتساب القدرة على التحكّم بالغرائز واحتواء الانحرافات الخلقية، وبخاصة الجنسية منها، على أن لا تأخذ تلك الانحرافات طابعاً عملياً في حياته. قال الإمام علي عليه السلام: «ورع الشهوة والغضب جهاد النبلاء»(٣). وقال أيضاً: «مجاهدة النفس شيمة النبلاء»(٤).

(*) أستاذ مساعد في جامعة قم، وباحث في معهد الحوزة والجامعة.

إنّ ثمّة أساليب متعددة تعتمدها المجتمعات اليوم لمواجهة الانحراف، ومراقبة المنحرفين والمجرمين، فما هي الطرق الوقائية التي تعتمدها الرؤية الإسلامية لمكافحة الانحراف الجنسي؟ وكيف لها أن تراقب المنحرفين كي لا يعم انحرافهم في المجتمع؟

وهنا نتطرق إلى بعض الأساليب التطبيقية الواردة في هذا الشأن، من خلال دراسة النصوص الدينية والروايات والأحاديث الشريفة.

١ـ تطبيق قواعد التربية الجنسية

إنّ من أهم أصول الوقاية عن الانحراف الجنسي هو التربية الجنسية الصحيحة طيلة مراحل الحياة المختلفة: الطفولة والحداثة والشباب. وتهدف التربية الجنسية الصحيحة إلى الحد من الانحراف الجنسي، وذلك من خلال تأمين الميول العاطفية والنفسية للشخص، وتمهيد الأرضية المناسبة للتربية المثالية، وإنماء الشخصية الجنسية في مرحلة الطفولة، وتعليم المسائل الجنسية، وتعميم الفضائل الأخلاقية، وتعليم الطرق المناسبة لاحتواء الإثارة الجنسية، وتربية الشخصية الجنسية المناسبة في مرحلة الفتوة والحداثة، وتعليم الرقابة الجنسية قبل الزواج، والتأهل الكامل للحياة الزوجية، وسمو المعرفة العاطفية، والاهتمام بالتعليمات الجنسية المناسبة في مرحلة الشباب.

٢ـ السيطرة على عوامل الانحراف

ثمّة أسلوب آخر للوقاية، يتمثل بتوفير اللوازم المعيقة لعملية الانحراف الجنسي، أو التقليل من آثارها، فالوقاية من الانحراف ممكنة إذا ما تخلّت العوائل والأُسَر عن أداء الأدوار السلبية، وتبنّت التهذيب النفسي والباطني، وعززت المناحي الدينية والأخلاقية والمعنوية التي تصون الفرد من تأثير العوامل البيئية والاجتماعية.

٣ـ الرقابة الاجتماعية

الرقابة الاجتماعية هي عبارة عن مجموعة من الوسائل المناهج التي يتبعها الشخص أو تطبّقها فئة معيّنة لتسيّر أعضاءها إلى الالتزام بالسلوك والرسوم والآداب

التي تعتبرها مناسبة ومثالية.

وللرقابة الاجتماعية تعريف آخر يتجسّد في الشمولية التي تواجه السلوك المنحرف، وتحافظ على الاستقرار والدوام الاجتماعي.

من هنا فإنّ الرقابة الاجتماعية تعتبر ظاهرة رقابية ترصد الأفراد الخارجين عن آداب المجتمع والمثل الأخلاقية، وهي رقابة مستمرة ودائمة؛ لردع المنحرفين واستتباب الأمن والاستقرار في المجتمع.

ومن خلال نظرة إجمالية يمكن أن نقسّم الرقابة الاجتماعية إلى قسمين: الرقابة الخارجية؛ والرقابة الداخلية.

والرقابة الخارجية هي الرقابة التي تفرض على الشخص من الخارج، أمّا الرقابة الداخلية فهي الرقابة المنبثقة من الداخل وأعماق النفس، والتي تحث الفرد على انتهاج السلوك السوي والمناسب.

وتتقسم الرقابة الخارجية إلى أقسام عديدة، منها:

أ ـ الرقابة الرسمية وغير الرسمية

الرقابة الرسمية هي الرقابة الممنهجة بشكل رسمي ضمن القواعد والقوانين، وغالباً ما تنفّذ من قبل المنظمات والمؤسسات الحكومية الرسمية، التي من شأنها الرقابة الاجتماعية، كقوى الأمن الداخلي، والسلطة القضائية، التي تلاحق المجرمين والمنحرفين وفقاً للقوانين المرعية الإجراء.

أمّا الرقابة غير الرسمية فهي الرقابة التي لم تُعرَّف ضمن القوانين والمقررات، وإنمّا يشارك فيها جميع أفراد المجتمع[٥].

ويحصل هذا النوع من الرقابة غالباً في الاجتماعات المصغّرة، مثل: اجتماعات العائلة، الفئات ذات الأعمال المتقاربة، الأتراب.

وللعلاقات العاطفية والودية أثر بالغ في تفعيل هذا النوع من الرقابة[٦].

ب ـ الرقابة الملزِمة والرقابة التشجيعية

يضطر الفرد في الرقابة الملزمة إلى قبول أنماط الحياة ومناهج السلوك عن

طريق الإنذار والتحذير، أما في الرقابة التشجيعية فيميل الشخص إلى قبول السلوك المناسب من خلال الإعلام، وتشجيعه على تجسيد القيم الأخلاقية، ومنحه المقام والمكانة المناسبة[٧].

الرقابة الاجتماعية والإنترنت

على الرغم من الأبعاد الإيجابية للشبكة العالمية للمعلومات (الإنترنت) فإنّ استغلالها من قبل المنحرفين يهدد أمن البلدان، ويعرّضها لمخاطر جسيمة، ولذا أصبحت الرقابة على هذه الشبكة أمراً ضرورياً، من خلال فرز المعلومات المفيدة، وإغلاق المواقع المخلّة بالأخلاق والآداب.

وثمّة أساليب وقائية ورقابية أخرى اقترحت للرقابة على الإنترنت، فضلاً عن استخدام التقنيات الإلكترونية، منها: الرقابة الحكومية. ففي هذا النوع تحظر الدولةُ، وفقاً لسياساتها العامة المتّبعة، الاستفادة من المواقع اللاأخلاقية والمخلّة بالآداب، حيث تحول دون وصول الشبكات المنحرفة إلى داخل البلاد.

وهناك أسلوب وقائي آخر، وهو أُسلوب الرقابة التنظيمي (المؤسساتي)، حيث تضمن المؤسسة المعنية بتقديم الخدمات المعلوماتية الرقابة على الإنترنت، واستخدام الشبكة والمعلوماتية بشكل صحيح، وفقاً لالتزاماتها القانونية والأخلاقية[٨].

وثمة رقابة أخرى، وهي الرقابة الاجتماعية التي يقوم بها جميع أفراد المجتمع، فالمراقبون الاجتماعيون في هذا النوع من الرقابة هم أفراد المجتمع قاطبة، يتصدّون للسلوك المنحرف، ويحافظون على استقرار المجتمع ودوامه.

والرقابة الفردية نوع آخر يمكن تطبيقه في هذا المجال. ففي هذا النوع تقع جميع الضمانات اللازمة على عاتق الشخص، فهو نفسه يقوم بمراقبة المواقع الفاسدة، انطلاقاً من ضميره وذاته، وما تبنّاه من أُسس أخلاقية والتزامات دينية.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: إلى أيّ حد يمكن أن يطبّق هذا النوع من الرقابة في مجتمعنا الحاضر؟ وما هي واجبات الدولة والشعب في إيجاد هذا الشعور الذاتي والوعي العقلاني لدى أفراد المجتمع؟ وما هي الطرق المؤدّية إليه؟

يرى بعض الخبراء أنّ مراقبة مواقع الشبكة المعلوماتية بواسطة «جدار ناري»،

أو «مفوّض = proxy»، وغيرها، يقلل في الوقت الراهن من الأبعاد السلبية للإنترنت، ويسيطر على المعلومات المخلّة والفاسدة.

بينما تساعد عوامل أخرى على تقليل موجة التلوّث الثقافي والمعرفي المنبعثة من الإنترنت، من قبيل تعزيز المواقع المعلوماتية الداخلية، وتشغيل المواقع الخاصة بالناشئة والشباب المدعّمة بالمعلومات المفيدة والمسلّية والجذّابة. إن استخراج المعلومات المفيدة من الإنترنت ونشرها على مواقع الشبكة الداخلية سيوفّر بعد مدّة ـ فضلاً عن تقديم الخدمات المعلوماتية السليمة ـ مجموعة لا يستغنى عنها من المعلومات المستحصلة من أنحاء العالم، توضع تحت تصرّف مستخدمي الإنترنت. وهذا ما يُساعد على نمو المعلومات الداخلية وتحديثها، لتشكّل النواة والبنية التحتية للمعلومات في البلاد. إنّ السرعة الفائقة والكلفة القليلة عاملان مهمان لاستقطاب مستخدمي الإنترنت إلى الشبكات الداخلية.

ومهما يكن من أمر فإنّ انحسار النشاط الثقافي الفاعل في عصر الاتصالات، وبخاصة في ميدان الإنترنت العالمي، يعني الاعتراف بالفشل والهزيمة أمام إحدى حراب الغزو الثقافي، فالابتعاد عن المشاركة في الشبكات المعلوماتية العالمية، وتجاهل مستجدات العصر، يضعنا في موضع هش قابل للانكسار. ومن هذا المنطلق لابد أن نستخدم هذه الوسيلة الإعلامية كأداة دفاعية في بادئ الأمر، ومن ثم نتخذها آلة هجومية تساعدنا على تحقيق طموحاتنا الوطنية ورسالتنا الإسلامية الشاملة.

وعلاوة على الأساليب المذكورة آنفاً فإنّ تشكيل نظام معلوماتي قانوني يعد أمراً ضرورياً لتفادي مفاسد الإنترنت وسلبياته، ولا شك أنّ اقتران هذا النظام بنظام حقوقي وقضائي متكامل سيجعل متابعة الجرائم المتعلقة بهذه الوسيلة الإعلامية أمراً سهلاً وميسّراً.

وبالرجوع ثانية إلى مفهوم الرقابة الاجتماعية، باعتبارها الوسيلة الوحيدة للسيطرة على الانحرافات الاجتماعية، وبخاصة الحدّ من نفوذ انحرافات الشباب في البلدان الأخرى عن طريق الإنترنت ووسائل الإعلام الجديدة المتوافرة في عصر الاتصالات، يمكن تصنيفها على أنّها أفضل أنواع الرقابة. ويبدو أنَّ الرقابة غير الرسمية والعاطفية، وكذلك الرقابة التشجيعية، أكثر تأثيراً من سائر أنواع الرقابة

الخارجية. وفي هذا الشأن تمتاز الرقابة العائلية بخصائص تزيد من فاعليتها إذا ما قيست بسائر أنواع الرقابة الاجتماعية، وهذه الخصائص هي:

١. إنَّ القائم على أمر الرقابة في العائلة يعرف مخاطبه جيّداً، فيردعه عن الانحراف وفقاً لخصائص شخصيته.

٢. تمتاز الرقابة العائلية بميزات عاطفية، وتستخدم طرقاً غير رسمية لا حصر لها.

٣. يواصل أفراد العائلة عادة جهودهم لإصلاح الفرد المنحرف، ولا تتوقف مساعيهم هذه حتّى يغيّر المنحرف سلوكه بالكامل، وينسجم خلقياً مع سائر أعضاء العائلة[٩].

من هنا فإنّ للأُسرة ـ باعتبارها أهم عامل تربوي يهدي الأبناء إلى الرقابة الداخلية ـ دوراً مهماً في هذا المجال، وبإمكانها ـ من خلال تربية الأبناء على أساس المواهب الفطرية والإلهية ـ تأهيلهم لمراقبة أنفسهم والإشراف على سلوكهم، ولا يتأتّى هذا الأمر إلاّ بأن يتحلّى الوالدان أيضاً بتلك المواهب الفطرية والإلهية.

وباستطاعة عامة الناس ـ باعتبارهم مراقبين غير رسميين ـ أن يقوموا بأدوار فاعلة ومؤثّرة لمواجهة الانحرافات الاجتماعية، فكلما يزداد التزام الأفراد بآداب المجتمع وقيمه المثلى تزداد ردّة فعلهم تجاه الانحراف، فلابد لهم من رقابة داخلية ليتحقق التزامهم العملي بقيم مجتمعهم.

لذا تبدو الرقابة الداخلية في عصرنا الراهن أفضل أنواع الرقابة، وأعمقها أُسساً، وأكثرها نفعاً وتأثيراً، إلاّ أنّ الألفية الثالثة، التي تتجلّى فيها ثورة المعلومات والاتصالات بكل تبعاتها ومضاعفاتها، تتحدى مرافق النشاط البشري كافة بخصوصية زعزعة الأُسس[١٠]، التي تطال جميع ثوابتنا وأُسسنا الراسخة، ولا تدع مجالاً لتحققها أو ظهورها.

ولهذا السبب لم تعد الرقابة الاجتماعية الخارجية قادرة على أداء دور مفيد وفاعل في هذا المجال.

وتتقابل هنا آلية البعد المكاني والقرب المكاني، فالرقابة الاجتماعية من منظار هذا التقابل تسعى دائماً إلى إبعاد الفرد عن مواطن السوء كي لا ينحرف، وكذلك تنأى بالمنحرف عن تلك المواطن لئلاّ يرتكب جرماً، أو يسوق الآخرين إلى

الانحراف، وهي تبعد أيضاً أدوات الانحراف كي لا تتوافر أرضية الانحراف بالمرّة.

إلاّ أنّ هذا التقابل يُستأصل تدريجياً في عصر الاتصالات، ومع تفتت هذه الآلية يزول التقابل بين البعد المكاني والقرب المكاني؛ لأنَّ وسائل الاتصال الحديثة، كالفضائيات، والإنترنت، تزيل البعد المكاني، وتتخطّى الزمان والمكان بسرعة، عندها يجد الفرد نفسه في مواقع الانحراف.

إنّ إقصاء المكان أو تطويقه لم يعد أمراً ممكناً؛ نظراً لسرعة تقنيات الاتصال الهائلة، إلاّ في بعض الحالات التي تكون الرقابة فيها مؤقتة ومحدودة.

ومن جملة الآليات التي تتعرض إلى الزوال والاستئصال آلية «المحظور والمسموح»، فمن خلال هذه الآلية يستطيع المراقبون الاجتماعيون تخويف الأفراد من ارتكاب المحظورات، ومنعهم من الوقوع في الانحرافات الاجتماعية، إلاّ أنَّ المجتمع في عصر ما بعد الحداثة يجد كثيراً من المحظورات قد أُبيحت، أو لا مفرّ منها على أقل تقدير، فأيّ مراقب اجتماعي يستطيع اليوم أن يستخدم آلية «المحظور والمسموح»؟

إذا تحلينا بشيء من الموضوعية نجد الساتر الدفاعي للقيم الدينية والثورية قد تهاوى اليوم بفعل آلية «البعد والقرب» المطبّقة على المجرمين والسجناء، وتزايد الانحرافات الاجتماعية، من قبيل: الإدمان على المخدرات والمشروبات الكحولية، والانحرافات الجنسية، والجرائم الاقتصادية، ونظائرها، فالمواجهة المتسرّعة وغير المدروسة لظاهرتي الفضائيات والإنترنت يزيد من شَرَهِ الشباب وتحمّسهم لهاتين الوسيلتين الإعلاميتين، كما أنّ الطرق والمناهج المتّبعة لإحياء فريضة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، باعتبارها أمراً حياتياً وأصلاً إسلامياً مهماً، قد أُفقدت مصداقيتها وفاعليتها في العقود الأخيرة، ونفهم من كل هذا أنّ زمان آليتي «البعد والقرب» و«المحظور والمسموح» قد ولّى، ولابد من علاج جديد لهذه الأمراض الفتّاكة. إن إصرار الرقابة الاجتماعية على توظيف هاتين الآليتين لن يدوم كثيراً، وسيعرّض استقرار المجتمع إلى تحدّيات كبيرة في المستقبل المنظور.

فهل تحظى الرقابة الاجتماعية باستيعاب وقابلية تمكّنها من التفاعل الجاد والمؤثّر مع متطلبات العصر؟

للإجابة عن هذا السؤال نتناول الرقابة المبنية على أساس التربية الدينية.

الرقابة ذات الطابع الديني

مرّ في ما مضى أنّ الرقابة الاجتماعية، وبخاصة الداخلية منها، إذا تبنّت التربيةَ الدينيةَ تتفاعل بشكل مناسب ومؤثر مع عصر ما بعد الحداثة.

ويبقى أن نعرف العناصر المكوِّنة للتربية الدينية التي تتناسب والعصر الحاضر، وهي ثلاثة عناصر مهمة: «العقلانية»، و«تقوى الباطن»(١١)، و«التقييم والنقد»(١٢).

نظراً لسرعة انتقال المعلومات والآراء المختلفة في عصر الاتصالات يجب أن تأخذ التربية الدينية في عصرنا الراهن طابعاً عقلانياً؛ لأنَّ الآراء المستندة إلى العقل هي التي تحظى بالقبول، فالشخص الذي يتوصل إلى القيادة العقلانية الذاتية يحقق أهداف رقابته المرجوة، وقلّما يقع في الخطأ لدى مراقبة نفسه أو مراقبة الآخرين. وفي هذا الشأن تشكّل «تقوى الباطن» عنصراً قيماً وأساسياً في التربية الدينية، وهي أعلى مراتب التقوى، وتختلف عن «تقوى الاجتناب»(١٣) التي تقع في مرتبة أدنى منها.

إذا اعتمدت التربية الدينية على تقوى الاجتناب فستولّد تربية مَحْجَرية دَفيئة، تفرز الأفراد بجدار عازل، وتراقبهم بعيداً عن ظروفهم الراهنة، وهذا النوع من التقوى يتشكّل في قرارة الشخص على أساس مفهوم ديني هو الخوف من العذاب الإلهي، ولاشك أنَّ العمل بمثل هذه التقوى يبدو مستحيلاً في عصرنا الحاضر؛ بفعل الاتصالات الواسعة والمتسارعة، وما تفرضه الفضائيات والشبكات المعلوماتية العالمية من جو مسموم في المجتمع أو البيت، يسلب الفردَ تقواه سلفاً.

لذا فإنّ الرقابة المبنية على أساس تقوى الاجتناب قد تكون مفيدة في بعض الأحيان، إلاّ أنها سرعان ما تفقد فاعليتها أمام أمواج المعلومات الفاسدة المتصاعدة. ومن هذا المنطلق لا بدّ أن تبنى التربية الدينية على أساس «تقوى الباطن»؛ لأننا لا نستطيع بتاتاً أن نغلق حدود المعلومات. ومن خلال هذه التقوى فقط نحصل على الرقابة الداخلية العميقة، ففي تقوى الباطن يجد الفرد نفسه أمام الاعوجاجات الاجتماعية في مرتبه أعلى تصونه من الانحراف.

قال الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرۡجِعُكُمۡ جَمِيعٗا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ﴾ (المائدة:١٠٥). وبناءً على هذه الآية الشريفة لا بدّ للإنسان من أن يتدبر في ذاته، ويصل إلى مرتبة من الهداية الباطنية،

التي لا يستطيع معها الضالّون أن يلحقوا به الأذى، ويحرفوه عن رشده، وهذا هو المعنى الدقيق للقيادة الباطنية الذاتية، التي تجعل الفرد فاعلاً في ميدان المجتمع والتواصل، قادراً على تجنّب أنواع التلوّث والانحراف، يهدي مَن هم أقل منه تقوى إلى الطريق الصحيح.

العنصر الثالث في التربية الدينية هو «التقييم والنقد»، وبناءً على هذا العنصر فإنَّ الفرد يقيّم معلوماته أولاً، ومن ثم يختار أو يترك ما يشاء. وتعد هذه الخصوصية دعامة لتقوى الباطن في عصرنا الراهن، فترك جميع ما يرتبط بهذا العصر ليس أمراً مستحيلاً فحسب، بل قبيح ومستهجن؛ لأنَّ التخلّي، بلا دليل مقنع، عن جميع مظاهر حياتنا المعاصرة توفّر لأفراد المجتمع أرضية التمرّد الغاضب، وتدعوهم إلى الاستجابة التامّة لجميع مظاهر عصر الاتصالات، ولهذا السبب فإنَّ التربية الواقعية والمتزنة والبعيدة عن العصبية تهدي الأفراد إلى هذه الخصوصية ليتسنّى لهم العيش السليم في بيئة غير سليمة.

وبالنسبة إلى ظاهرتي الإنترنت والفضائيات، وما يتعلق بتربية الشباب الدينية، لابد من ذهن وقّاد ونقّاد، يسبر المناحي الإيجابية والسلبية لهاتين الظاهرتين، ويوفّر المناخ اللازم للإفادة الصحيحة منها.

يمكن الاستعانة بعنصر التقييم والنقد في جميع الانحرافات التي يمكن أن تطرأ على الشباب، وتأهيل أذهانهم لتحسس الانحراف، وكما مرّ فإنَّ خصوصية عصر الاتصالات هي زعزعة الأُسس واستئصال الثوابت، ما يُعرّض بُنى المجتمع الفكرية والعاطفية إلى الانهيار، وتسوقها ـ وبخاصة المسائل الأخلاقية ـ على أنّها مسائل عادية لا يُؤْبَه بها، وقد بات التقليل من أهمية الثوابت والأُسس شائعاً في عصرنا الحاضر، وأضحى التغاضي والاستخفاف بالقيم الأخلاقية للمجتمع أمراً واضحاً لا غبار عليه، وهذا واقع لا مفرّ منه، ولا من مضاعفاته المتفاقمة.

إنَّ بإمكان التربية الدينية المميزة بخصوصية النقد أن تسيطر على موجة الاستخفاف هذه من خلال النقد البنّاء وتأهيل الأفراد للتعامل النقّاد، وللحضور الفاعل في المجتمع، ولمواجهة أنواع الانحراف برؤية تقييمية ونقدية.

٤ـ الرقابة الذاتية

ذكرت الروايات والأحاديث الشريفة أساليب وطُرقاً كثيرة لرقابة النفس من الانحرافات السلوكية، وتفادي وقوعها في الانحراف الجنسي، ومنها:

أـ ضبط النفس

ينبغي على كل شخص أن يعلم أنَّ الإذعان لعوامل الإثارة، والرضوخ للغرائز الجنسية كافة، لا يتوافق وكرامة الإنسان وعزته. وعلى العكس تماماً فإنَّ ضبط النفس يدل على رجاحة العقل وشرف الإنسان.

وقد قال الإمام علي عليه السلام: «من كرمت عليه نفسه هانت علي شهواته».

وفي السياق ذاته يشير الإمام علي عليه السلام إلى أنَّ الشهوة تحطّ من قدر المرء وتقلل من قيمته: «ما رفع امرءاً كهمّته، ولا وضعه كشهوته»[١٤].

إن الإحساس بالشرف والكرامة يتجلّى من كون الشخص يفكّر بعقلانية، يميِّز بعين البصيرة الأهواء النفسانية التي تضرّ بشخصيته وكرامته.

وقد عبّر رسول الله صلى الله عليه وآله عن هذه البصيرة بأنها محبوبة الخالق: «إنّ الله يُحبّ البصر النافذ عند محبي الشهوات»[١٥].

وفي حديث آخر وصف رسول الله صلى الله عليه وآله الميول المنحرفةَ بالأمراض، ووصّى بعلاجها عقلانياً: «الشهوة داء وعصيانها دواء»[١٦].

وعبارة الإمام علي عليه السلام واضحة بلزوم المواجهة بالفكر والعقل: «داووا الغضب بالصمت والشهوة بالعقل»[١٧].

وفضلاً عن الاعتزاز بالنفس والتدبّر العقلي فإنَّ التمرين والممارسة تقوّي سيطرة الفرد على أهوائه النفسانية، وتمنحه المهارة والقدرة على امتلاك زمام شهوته، وتردعه عن الوقوع في السلوك المنحرف، قال أمير المؤمنين عليه السلام: إذا كثرت القدرة قلّت الشهوة»[١٨].

واعتبر أيضاً أنّ مقاومة النفس عامل النصر والظفر: «قاوم الشهوة بالقمع لها تظفر»[١٩].

وفي بيان آخر اعتبر الإمام عليه السلام أنّ المقاومة المقرونة بالتدبّر العقلاني تضفي على الفرد فطنة وقوّة: «الكيّس من ملك عنان شهوته»[٢٠].

ب ـ ذكر الله

إنَّ ذكر الله، والإذعان بأن الله يعلم ما يقترف الإنسان من منهياته، يبعث في قلب الإنسان الخوفَ والحياءَ والحذرَ من الوقوع في الانحراف الجنسي. وقد قال الإمام الباقر عليه السلام في تفسير الآية السادسة والأربعين من سورة الرحمن ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾: «وهو الرجل يهجم على شهوة من شهوات الدنيا، وهي معصية، فيذكر مقام ربّه، فيدعها من مخافته، فهذه الآية فيه»(٢١).

وقال الإمام الصادق عليه السلام: «قلع عروق منابت الشهوات بدوام ذكر الله ولزوم الطاعة له»(٢٢).

ومن العوامل الرادعة لأهواء النفس ذكرُ الموت والحياة في عالم البرزخ. وقد جاء في الحديث الشريف أنَّ الله ـ سبحانه وتعالى ـ قال لنبيّه موسى عليه السلام: «واذكر أنّك ساكن القبر، فليمنعك ذلك من الشهوات»(٢٣).

وقال الإمام علي: «وكان رسول الله صلى الله عليه وآله كثيراً ما يوصي أصحابه بذكر الموت، فيقول: أكثروا ذكر الموت؛ فإنّه هادم اللذّات، حائل بينكم وبين الشهوات»(٢٤).

ج ـ الاهتمام بعوامل البيئة الاجتماعية

إنَّ الإفراط في الحديث مع الجنس الآخر، والإكثار من العلاقات المتجددة والحميمة، يساعد على الانجذاب نحو الشهوات والتعامل الجنسي. ولكي يحد الفرد من الميول الشهوانية والشذوذ الجنسي عليه أن يبتعد عن الظروف البيئية الباعثة على الانحراف، وأن لا يسمح لعوامل الإثارة أن توقعه في السلوك الشاذ والمنحرف. وقد أشير في الأحاديث والروايات إلى بعض هذه العوامل، منها: السلام على النساء ودعوتهن إلى تناول الطعام، كما هو واضح من كلام الإمام علي عليه السلام: «لا تبدأوا النساء بالسلام، ولا تدعوهنّ إلى الطعام؛ فإنّ النبي صلى الله عليه وآله قال: النساء عيّ وعورة، فاستروا عيّهن بالسكوت، واستروا عوراتهن بالبيوت»(٢٥).

ومنها: اجتماع النساء والرجال واختلاطهم»؛ باعتباره عاملاً محفّزاً للانحراف، كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ما تركت بعدي فتنة أضرّ على الرجال من النساء»(٢٦)،

وقال ﷺ أيضاً: «اتقوا فتنة الدنيا، وفتنة النساء؛ فإنّ أول فتنة بني إسرائيل كانت من قبل النساء»(٣٧).

ومن جملة العوامل الباعثة على الانحراف الجنسي مشي الرجال خلف النساء، والنظر إليهن، وقد حذّر نبي الله داود عليه السلام ابنه من هذا العمل، لما فيه من إثارة وانجذاب نحو الفساد والانحراف الجنسي: «يا بنيّ، امشِ خلف الأسد والأسود، ولا تمش خلف المرأة».

والإحجام عن هذا السلوك المنحرف يترك أثراً وضعياً في زوج المرء وحياته الزوجية، فضلاً عن صيانة الشخص من المضار الشهوانية والنفسانية، وذلك أن الشخص الذي ينظر إلى خلف النساء، أو ينظر إليهن بريبة، قد ينعكس عمله هذا على زوجه، فينظر الآخرون إلى زوجه بريبة وشهوة، فمن كانت له حَميّة تجاه زوجه، ولا يرضى أن تقع عرضة لأنظار الرجال، عليه أن يتجنّب النظر إلى نساء الآخرين. وقد نقل عن الإمام الصادق عليه السلام: «أنّه سُئل عن الرجل تمر به المرأة فينظر إلى خلفها، فقال: أيسرُّ أحدكم أن ينظر الرجال إلى أهله، أرضوا للناس ما ترضون لأنفسكم، وقال: ما يأمن الذين ينظرون في أدبار النساء أن يبتلوا بذلك في نسائهم»(٣٨).

قال علي بن إبراهيم في تفسيره: «...فقام موسى عليه السلام معها، فمشت أمامه، فسفقتها الرّياح، فبان عجزها، فقال لها موسى عليه السلام: تأخري، ودلّيني على الطريق بحصاة تلقيها أمامي أتبعها، فإنّا من قومٍ لا ينظرون في أدبار النساء»(٣٩).

وثمة أمور تفهم من هذا الحديث:

الأمر الأول: إنّ نبي الله موسى عليه السلام لم يترك النظر إلى الفتاة فحسب، بل اقترح أمرين وقائيين من الفساد: الأول: حركة الفتاة خلفه تجنّباً لأي نظر محتمل؛ والثاني: تجنّب الحديث معها، وإرشاده إلى الطريق برمي حصاة.

الأمر الثاني: إنّه بيّن لبنت شعيب عليه السلام أنّه لا يقصد الإهانة والإساءة؛ بقوله: «إنّا من قوم لا ينظرون في أدبار النساء»، وإنّما أراد أن يحافظ على شأنها وحرمتها، وكأنه عليه السلام أراد أن يبيّن السيرةَ العمليّةَ للأنبياء، وهو أمر مهم للغاية.

الأمر الثالث: إنّ سلوك موسى عليه السلام هذا حظي بقبول بنتي شعيب عليه السلام، فاقترحتا على أبيهما استئجاره.

وقد شرح الإمام الكاظم عليه السلام هذه القصّة، في تفسير قوله تعالى ﴿يَٰٓأَبَتِ ٱسۡتَـٔۡجِرۡهُۖ إِنَّ خَيۡرَ مَنِ ٱسۡتَـٔۡجَرۡتَ ٱلۡقَوِيُّ ٱلۡأَمِينُ﴾، فقال: «قال لها شعيب عليه السلام: يا بنيّة، هذا قوي قد عرفتِهِ برفع الصخرة، الأمين من أين عرفتِهِ؟ قالت: يا أبه، إنّي مشيت قدّامَهُ، فقال: امشي من خلفي، فإن ضللت فأرشديني إلى الطريق، فإنّا قومٌ لا ننظر في أدبار النساء»(٣٠).

د ـ كمال العقل

إنَّ العقل يسوق الفرد إلى السلوك السويّ، ويردعه عن الانحراف، وكلما تكامل العقل، واتسعت دائرة استيعابه وتقييمه للأمور، استطاع أن يقاوم المحفّزات الشهوانية، ويتحدّاها، ويسيّرها بالنحو المناسب الذي يريد. وبعبارة أخرى إذا تعزز دور العقل ضعفت الأهواء النفسانية.

قال الإمام علي عليه السلام: «إذا كمل العقل نقصت الشهوة»(٣١).

وهذا الحديث يتناول قدرة تأثير كُلٍّ من العقل والشهوة، فالإنسان إنّما يميل إلى الشهوة لأنّه يرى فيها قَدْراً وقيمة، بينما إذا كمل عقل الإنسان فسيتغيّر تقييمه للأشياء، ويدرك أنَّ الأهواء الشهوانية لا قيمة لها، ولا مبرر للانحراف وراءها، وقد قال الإمام علي عليه السلام: «من كمل عقله استهان بالشهوات»(٣٢).

والعقل يقيّم الأمور على أساس التدبّر والحكمة، فيقبل الأعمال التي تكون نتائجها مقبولة وقيمة، ويتحاشى الغلو والانحراف المفرط الذي لا يُجنى منه إلاّ الشر والضرر. وقد اعتبر الإمام علي عليه السلام تقييم العقل من الحكمة: «كلما قويت الحكمة ضعفت الشهوة»(٣٣).

إنّ من علائم كمال العقل والتقييم الحكيم الإذعان بأنّ اللذة في الانحرافات الجنسية محدودة وعابرة، وفي المقابل تترتب عليها أضرار كثيرة، وقد نقل منها التاريخ حكايات وحكايات. ونظراً لزوال هذه اللذات فإنّ التدبّر في عواقبها يردع الإنسان عن الوقوع فيها، كما قال الإمام علي عليه السلام: «اذكر مع كل لذّة زوالها... فإنّ ذلك... أنفى للشهوة»(٣٤).

وقد أشار الإمام الباقر عليه السلام إلى دور التقوى، وسلامة النفس الإنسانية، وقدرة

العقل في تقييم الأمور، والاعتبار من عواقب المنغمسين في الشهوات، بقوله: «أوصيك بتقوى الله؛ فإنّ فيها السلامة من التلف...، يقي بالتقوى عن العبد مما عزب عنه عقله، ويجلي بالتقوى عنه عماه وجهله...، فاز الصابرون...، نبذوا طغيانهم من الإيراد بالشهوات لما بلغهم في الكتاب من المثلات»[٢٥].

هـ ـ بين العزوبة والزواج: الارتباط بالله، والعلاقة بالزوجة

إنَّ من جملة الأمور الضرورية التي لابد للفرد أن يقوم بها؛ احترازاً من المؤثّرات الجنسية، وتفادياً للوقوع في الانحرافات الخلقية، أن يعتني بزوجته، وينظر إلى محاسنها، ويتمتع بعلاقته معها، ويتيقّن بأنَّ ما لديها من مفاتن هي نفسها التي تملكها باقي النساء، عندها يضعف المؤثّر، ويتضاءل المحفّز النفسي الباعث على الانحراف الجنسي، ويتمكّن الفرد من صيانة نفسه.

أمّا إذا كان الفرد عازباً لا زوج له فإنَّ إقباله على الدعاء، والصلاة، وطلب العون من الله؛ لتسهيل زواجه، سيوفرّ له ارتباطاً نفسياً وعاطفياً مع الله، ما يقلل من ضغوط المؤثّرات، ويمكّنه من صيانة نفسه، ومقاومة عوامل الإثارة الجنسية.

قال الإمام علي عليه السلام في هذا الشأن: «إذا رأى أحدكم امرأة تعجبه فليأتِ أهلَه، فإنَّ عند أهلِهِ مثل ما رأى، فلا يجعلنَّ للشيطان على قلبه سبيلاً ليصرفَ بصرَهُ عنها، فإذا لم يكن له زوجة فليُصلِّ ركعتين، ويحمد الله كثيراً، وليُصلِّ على النبي صلى الله عليه وآله، ثمَّ يسأل من فضله؛ فإنَّه ينتج له من رأفته ما يغنيه»[٢٦].

وقد نقل الإمام الصادق عليه السلام نفس مضمون الحديث، نقلاً عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «إذا نظر أحدكم إلى المرأة الحسناء فليأتِ أهلَه، فإنَّ الذي معها مثل الذي مع تلك، فقام رجلٌ، فقال: يا رسول الله، فإن لم يكن له أهل فما يصنع؟ قال: فليرفع نظره إلى السماء، وليراقبه، وليسأله من فضله»[٢٧].

و ـ معاهدة النفس ومحاسبتها

إنَّ من أنواع الرقابة الذاتية التي يمكن أن يطبّقها الفرد العاجز عن ضبط نفسه؛ احترازاً من الانحرافات الجنسية، أن يشترط على نفسه أو يعاهد الله على لا

يقع في الذنب، وإذا وقع فيه غرّم نفسه، وسارع إلى تقييم أعماله، ومحاسبة نفسه بين الحين والآخر؛ تجنّباً لنقض العهد؛ والتزاماً بما اشترط على نفسه.

ولبيان هذا الأمر نشير إلى توصيات مؤسس الثورة الإسلامية في إيران الإمام الخميني ﵀ بتصرف في بعض العبارات، يقول: إنّ الاشتراط هو أن يشترط الفرد على نفسه في بداية اليوم بأن لا يقوم بعمل يخالف أوامر الله ـ سبحانه وتعالى ـ، ويتخذ في هذا الشأن قراراً حاسماً.

ومن المؤكّد أنّ ضبط النفس، وتجنّب الذنب ليوم واحد، أمرٌ في غاية السهولة، ويتمكّن الإنسان من أدائه. ثم يتوجّه السيد الإمام بالخطاب إلى مَن يريد أن يراقب نفسه: اتخذ القرار الحاسم، واشترط على نفسك، وجرّب، تجد الأمر سهلاً، قد يوسوس الشيطان وجنوده في نفسك؛ لتهويل ما تقوم به، إلاّ أنّ هذه هي تلبيسات إبليس، فالعنه من أعماق نفسك، وأزح عن قلبك تلك الأوهام الباطلة، وجرّب ليوم واحد، فسيحالفك التوفيق. لا بدّ أن تراقب نفسك على الدوام، وتلتفت إلى ما اشترطت على نفسك، وتلتزم بتعهداتك، وإذا خطر ببالك أمرٌ لا يرضاه الله فاعلم أنّه من نزغات الشيطان، الذي يريد أن يحول دون تحقق تعهّدك، فالعنه، وتعوّذ بالله منه، وطهّر قلبك من الأوهام الباطلة، وقل للشيطان: إنّك اليوم عاهدت نفسك أن لا تفعل فعلاً خلاف مرضاة الله، إنّه ولي أمري، ومنعمي، والمتفضّل عليّ بالأمن والصحّة والعافية، ولو خدمته طيلة حياتي لما وفيت ببعض ما تفضّل به عَليَّ، فلا يليق بي أن أنقض عهداً بسيطاً قطعته على نفسي. عندها يستطيع الإنسان أن يطرد الشيطان، ويتجنّب المعصية إن شاء الله.

ويشير الإمام الخميني إلى أنّ المراقبة لا تتعارض مع العمل والسفر والدراسة وغيرها، ومن ثمَّ يتطرق إلى محاسبة النفس، فيقول: يجب أن تكون على هذه الحال، وتحاسب نفسك في المساء. والمحاسبة تعني أنّك تحاسب نفسك لتعلم هل أدّيت ما عليك من حق تجاه الله، ولم تخنه في هذه المعاملة البسيطة؟ فإذا وفيت فاشكر الله على توفيقه، واعلم أنك تقدّمت خطوة إلى الإمام، وستكون منظوراً عند الله، وأنَّ الله سيهديك، وسيوفقك في دنياك وآخرتك. واعلم أنَّ عملك في الغد سيكون أسهل وأيسر. حافظ على هذا الأداء لمدة من الزمن لكي يصبح ملكة عندك بإذن الله، بنحو تحس

باللذة عند طاعة الله وترك معاصيه في هذا العالم، تحس باللذة على الرغم من أنَّ هذا العالم ليس عالم جزاء ومثوبة، إنّها ألطاف الله التي تذيقك طعم اللذة[٣٨].

لقد وردت أحاديث كثيرة تحثّ الإنسان على مراقبة أعماله، ومحاسبة نفسه، وتقييم أدائه، وتطبيق المراقبة المستديمة لما قطعه الفرد على نفسه من التزامات شرعية أمام الله؛ تفادياً لوقوعه في الانحراف. قال رسول الله ﷺ : «لـذكر الله بالغدُوِّ والآصال خير من حطم السيوف في سبيل الله(عز وجل)، يعني من ذكر الله بالغدُوِّ، وتذكّرَ ما كان منه في ليله من سوء عمله، واستغفر الله وتاب إليه، انتشر وقد حُطّت سيّئاتُهُ، وغُفرت ذنوبه، ومن ذكر الله بالآصال، وهي العشيات، وراجع نفسه في ما كان منه يومه ذلك، من سرفه على نفسه، وإضاعته لأمر ربّه، فذكر الله، واستغفر الله تعالى وأناب، راح إلى أهله وقد غفرت ذنوبه»[٣٩].

وقال الإمام موسى الكاظم عليه السلام : «ليس منّا مَن لم يحاسب نفسه كل يوم»[٤٠].

وقال الإمام الصادق عليه السلام لعبد الله بن جُندب: «يا بن جندب، حقٌّ على كلِّ مسلم يعرفُنا أن يعرض عمله في كلِّ يوم وليلة على نفسه، فيكون محاسب نفسه؛ فإن رأى حسنة استزاد منها؛ وإن رأى سيئة استغفر منها؛ لئلاّ يخزى يوم القيامة»[٤١].

٥ـ وعي مضاعفات الانحراف الجنسي

يعد الالتفات إلى عواقب الانحرافات الجنسية ومضاعفاتها السيئة طريقاً وقائياً في هذا المجال، فلكل سلوك منحرف آفات وأضرار تعود على الشخص والمجتمع، كما قال الإمام علي عليه السلام : «من تسرّع إلى الشهوات تسرّعت إليه الآفات»[٤٢].

لقد ذُكرت في الأحاديث الشريفة أضرار وآفات كثيرة للشهوة والميول الجنسية المنحرفة؛ كي يعتبر الفرد، ويتجنّب الوقوع في الأهواء الشهوانية، والانتباه إلى آفات الانحراف الجنسي وعواقبها السلبية يوقظ فطرة الإنسان التي تنفر من البؤس والبلاء، ويبعث على الاحتراز من الانحراف أو تقليله.

ثمّة أضرار وآفات كثيرة للانحرافات الجنسية تستشف من الأحاديث الشريفة، نشير إلى بعض منها:

أ ـ المضار الشخصية

إنَّ المتّبع لهواه والمنحرف جنسياً يفقد شخصيته الإنسانية والمعنوية، فينحط ويسقط في هاوية الرذيلة. إنّه يميل وراء نزعاته الحيوانية، ويتناسى هويته المثالية، فهو مضطرب من الداخل، لا يعرف قدراً لنفسه؛ لتزعزع شخصيته، وانفصام عرى نظامها، ويرى نفسه منغمسة في مستنقع الذنب ومعصية الله، فلا مستقبل يرجى، ولا أمل بالنمو والازدهار.

ونظراً للارتباط الوثيق بين هوى النفس وانحطاط الشخصية يقول الإمام علي عليه السلام: من اتّبع هواه أردى نفسه»[٤٣].

ويقول أيضاً: «أزرى بنفسه من ملكته الشهوة، واستعبدته المطامع»[٤٤].

ومن كلامه أيضاً: «مَن ملكته نفسه ذلّ قدره»[٤٥]، ويشير الإمام إلى تصدّع المروءة عند الإنسان بفعل عامل الشهوة، ويقول: «زيادة الشهوة تزري بالمروءة»[٤٦].

ب ـ المضار المعرفية والفكرية

إنَّ ذهن الإنسان لينشغل بالانحرافات الجنسية والأهواء الشهوانية، ما يشتت الفكر، ويقلّل من فهم الحقائق، ويحد من تناول المسائل العلمية، ويحول دون التعرّف إلى حقائق العالم وأهداف الحياة، والتفطن إلى منزلة الإنسان وأبعاده المختلفة، وقيمه الأخلاقية والمعنوية. من هنا فإن الفرد سيصاب برؤية خاطئة تجاه نظام الخلق وأهدافه، وتجاه الخالق والإنسان والحياة والقيم، وسيبتعد عن الحقيقة. ونظراً لما تعكسه الشهوة من آثار سلبية على أداء العقل وتقليل فاعليته يقول الإمام الكاظم عليه السلام: «من سلّط ثلاثاً على ثلاث فكأنّما أعان على هدم عقله: من أظلم نور تفكره بطول أمله، ومحا طرائف حكمته بفضول كلامه، وأطفأ نور عبرته بشهوات نفسه، فكأنّما أعان هواه على هدم عقله، ومن هدم عقله أفسد عليه دينه ودنياه»[٤٧].

إنَّ العقل يُلجم بالشهوة التي هي ضده، فلا يستطيع أن يعالج شؤون الحياة بشكل صحيح وسليم. قال الإمام علي عليه السلام: «الهوى ضد العقل»[٤٨]، وقال أيضاً: «آفة العقل الهوى»[٤٩]. ومن كلامه عليه السلام: «حرام على كل عقل مغلول بالشهوة أن ينتفع بالحكمة»[٥٠].

وقد أشار عليه السلام في هذا الحديث إلى الشهوة باعتبارها عاملاً مهماً يلحق الأذى

بإدراك العقل وفاعليته، ويحول دون تقدّمه العلمي، سواء على الصعيد التنظيري أو التطبيقي، ودون تمييز الخير من الشر. وثمة حديث آخر يؤيّد هذا الرأي هو قوله عليه السلام: «ما أصعب على مَن استعبدته الشهوات أن يكون فاضلاً»[٥١].

ج ـ المضار المعنوية

إنَّ الإنحرافَ الجنسي تجسيدٌ للذنب، ومصداقٌ بارز للمعصية، وهذا النوع من الانحراف لا يحد من البعد المعنوي للإنسان فحسب، بل يلحق الضرر بإيمان الإنسان ومعتقداته الدينية وعلاقته مع الله أيضاً. يقول الإمام علي عليه السلام: «مَن وافق هواه خالف رشده»[٥٢].

ويقول الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله في الشهوة التي تمنع نمو البعد المعنوي في الإنسان: «حرام على كل قلب عزي بالشهوات أن يجول في ملكوت السماوات»[٥٣]. ويتناول الإمام علي عليه السلام موضوع الشهوة المؤثّرة في تدهور العلاقة العاطفية مع الله، ويقول: «لا يفسد التقوى إلاّ غلبة الشّهوة»[٥٤].

لاشك أنَّ الإصرار على مواصلة الانحرافات الجنسية يعرّض إيمان الإنسان ودينه إلى الخطر بشكل تدريجي، قد يصل إلى الكفر، ناهيك عن كونه عائقاً في طريق الرقي المعنوي، وعاملاً على زوال التقوى، وتزعزع علاقة الفرد بربه. قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «مَن كان أكثر همّه نيل الشهوات نزع من قلبه حلاوة الإيمان»[٥٥].

ويشير الإمام علي عليه السلام إلى الأمر ذاته، فيقول: «طاعة الشهوة تفسد الدين»[٥٦]، ويعتبره عليه السلام عاملاً مهماً من العوامل المؤدّية إلى الكفر، حيث قال: «أركان الكفر أربعة: الرغبة، والرهبة، والغضب، والشهوة»[٥٧].

د ـ العواقب الوخيمة

إنَّ من جملة الأمور التي تمنع الفرد من الانحراف الجنسي، أو تساعده على احتوائه أو تقليله، التفطّن لمضار السلوك المنحرف، وما يتركه من عواقب وخيمة في حياة الإنسان الدنيوية والآخروية. ولا شك أنّ كثيراً من تلك الانحرافات لا يمكن إصلاحها أو معالجتها، كالأمراض الجسمية المستعصية. وقد نقلت الأحاديث الشريفة

بعضاً من تلك العواقب الوبيلة. قال رسول اللهﷺ: «إنّما هلاك الناس باتباع الهوى»(٥٨).

وقال الإمام عليعليه السلام: «غلبة الشهوة تبطل العصمة، وتورد الهلكة»(٥٩).

وقد نقل علي بن أسباط عن الأئمة المعصومينعليهم السلام قولهم: «في ما وعظ الله (عز وجل) به عيسىعليه السلام: يا عيسى، كُفَّ بصرك عمّا لا خير فيه، فكم من ناظر نظرة قد زرعت في قلبه شهوة، ووردت به مواردَ حياض الهلكة»(٦٠).

وقد جاء في أحاديث أخرى أنّ الأمراض الجسمية والنفسية هي حصيلة الأهواء الشهوانية. قال الإمام عليعليه السلام: «من لم يداوِ شهوته بالترك فلم يزل عليلاً»(٦١).

وقال أيضاً: «لا خير في لذة توجب ندماً، وشهوة تعقب ألماً»(٦٢).

ومن جملة عواقب الشهوة التي ذكرتها الأحاديث الشريفة: العسر، والألم، ونتانة العذاب، والفضيحة والخِزْي يوم القيامة، قال رسول اللهﷺ: «ألا إن عمل النار سهل بشهوة»(٦٣).

وقال أيضاً في حشر بعض الناس يوم القيامة: «...والذين أشدّ نتناً من الجيف فالذين يتمتعون بالشهوات واللذات...»(٦٤).

وقال الإمام عليعليه السلام: «لا توازي لذة المعصية فضوح الآخرة وأليم العقوبات»(٦٥).

وفي مضار إحدى الانحرافات وعواقبها قال رسول اللهﷺ: «في الزنا ستّ خصال: ثلاث منها في الدنيا، وثلاث منها في الآخرة؛ وأمّا التي في الدنيا فيذهب بالبهاء، ويعجّل الفناء، ويقطع الرزق؛ فأمّا التي في الآخرة فسوء الحساب، وسخط الرحمن، والخلود في النار»(٦٦).

من هنا فإنَّ التفطّن لتبعات الانحرافات الجنسية، والتذكير بعواقبها الوخيمة في الدنيا والآخرة، يترك أثراً في نفسية الإنسان، ويردعه عن الانحراف الجنسي المتهوّر.

نتائج البحث

درسنا في هذه المقالة، فضلاً عن الآيات القرآنية الكريمة، ستين حديثاً عن رسول اللهﷺ والأئمة الأطهارعليهم السلام، تقي الناشئة والشباب من السلوك الجنسي المنحرف، وقد خلصنا إلى النتائج التالية:

١ـ إنَّ التربية الصحيحة والمستديمة للطفل أهمّ طريقة لوقاية الناشئة والشباب

من الانحرافات الجنسية.

٢. تشخيص الوالدين والتربويين لعوامل الانحراف الجنسي، وتوفير الظروف الوقائية منها، يساعد بشكل كبير على صيانة الناشئة والشباب من الوقوع في الانحراف.

٣. إنّ الرقابة العائلية والاجتماعية المبتنية على أُسس دينية، سواء الرسمية منها أو غير الرسمية، تبعث على نمو العقلانية عند الناشئة، وتحد من الانحراف.

٤ـ إنّ ضبط النفس، والمواظبة على ذكر الله، والإحاطة بظروف البيئة الاجتماعية، واكتمال العقل، ومعاهدة النفس ومحاسبتها، تعد جملة من الأساليب التربوية التي حثّت عليها الأحاديث الشريفة؛ لتجنّب الوقوع في الانحراف الجنسي.

٥. إنّ توعية الناشئة والشباب وتحذيرهم من الانحرافات الجنسية وما لها من مضار شخصية، ومعرفية، وفكرية، ومعنوية، ونفسية، وجسمية، وكذلك عواقبها الأخروية المؤكّدة في كثير من الأحاديث والروايات، كل ذلك يساعد إلى حدٍّ كبير على تفادي الانجراف وراء الانحرافات الجنسية.

الهوامش

(١) ورّام، تنبيه الخواطر ونزهة النواظر ١: ٦٠

(٢) الصدوق، معاني الأخبار: ١٩٨.

(٣) التميمي، غرر الحكم ودرر الكلم ٤: ٨٩.

(٤) التميمي، المصدر السابق ٦: ١٢٤.

(٥) كرومبي، فرهنگ جامعه شناسي (معجم علم الاجتماع): ٣٥٠.

(٦) امير كاوه، نظارت اجتماعي (الرقابة الاجتماعية)، فصلنامه معرفت، العدد ٢١.

(٧) ترابي، مباني جامعه شناسي: ١٢٢.

(٨) روسك، ترجمة، ١٣٦٩، ص٢٣٢.

(٩) (نمازي، مجله ره آورد، العدد ١٣).

(١٠) (اميركاوه، نظارت اجتماعي (الرقابة الاجتماعية)، فصلنامه معرفت، العدد ٢١.

(١١) (باقري، تربيت ديني در برابر چالش قرن بيست ويكم (التربية الدينية وتحديات القرن الحادي والعشرين)، نشريه معارف، العدد ٢.

(١٢) المراد من تقوى الباطن هنا التقوى المنبثقة من أعماق الشخص، والمترسّخة في ذاته، والمرتبطة بجوانبه المعرفية والعاطفية ارتباطاً وثيقاً.

(١٣) المراد من تقوى الاجتناب هنا التقوى الظاهرية والمعتادة، التي تكون فيها المناحي المعرفية والعاطفية سطحيةً وعابرةً.

(١٤) الشريف الرضي، نهج البلاغة، الحكمة ٤٤٩.

(١٥) تميمي، المصدر السابق ٦: ١٤٣.

(١٦) النوري، مستدرك الوسائل ٨: ٢٩٧.

(١٧) التميمي، المصدر السابق ٤: ٤٢.

(١٨) الشريف الرضي، نهج البلاغة، الحكمة ٢٣٥.

(١٩) النوري، مستدرك الوسائل ١١: ٣٤٦.

(٢٠) التميمي، المصدر السابق ٢: ١٥٨.

(٢١) المجلسي، بحار الأنوار ٨: ٢١٨.

(٢٢) المجلسي، المصدر السابق ٧٣: ٣٩٤.

(٢٣) الكليني، الكافي ٨: ٤٦.
(٢٤) المجلسي، المصدر السابق ٦: ١٣٢.
(٢٥) الكليني، المصدر السابق ٥: ٥٣٤.
(٢٦) الفيض الكاشاني، المحجة البيضاء ٥: ١٨٠، نقلاً عن البخاري ومسلم.
(٢٧) المصدرالسابق.
(٢٨) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٤: ٢٧٢.
(٢٩) المصدر السابق: ٢٧٤.
(٣٠) الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٤: ١.
(٣١) التميمي، المصدر السابق ٣: ١٣٥.
(٣٢) التميمي، المصدر السابق ٥: ٢٥٥.
(٣٣) المصدر السابق ٤: ٦٢٢.
(٣٤) المصدر السابق ٢: ٢٢٨.
(٣٥) الكليني، المصدر السابق ٨: ٥٢.
(٣٦) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٠: ١٠٦.
(٣٧) الكليني، المصدر السابق ٥: ٤٩٤.
(٣٨) الإمام الخميني، الأربعون حديثاً: ٩٨.
(٣٩) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٠: ٦٢.
(٤٠) الكليني، المصدر السابق ٢: ٤٥٣.
(٤١) ابن شعبة، تحف العقول: ٣٠٠.
(٤٢) التميمي، المصدر السابق ٥: ٣٢٧.
(٤٣) المصدر السابق: ٢٠٨.
(٤٤) المصدر السابق ٢: ٤٣٤.
(٤٥) النوري، مستدرك الوسائل ١١: ٢١٢.
(٤٦) التميمي، المصدر السابق ٤: ١١٧.
(٤٧) الكليني، المصدر السابق ١: ١٧.
(٤٨) التميمي، المصدر السابق ١: ٢٥٨.

(٤٩) المصدر السابق ٣: ١٠١.

(٥٠) المصدر السابق: ٤٠٤.

(٥١) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٢٠: ٢٥٨.

(٥٢) التميمي، المصدر السابق ٥: ١٩٦.

(٥٣) مجموعة ورّام ٢: ١٢٢.

(٥٤) التميمي، المصدر السابق: ٣٧٦.

(٥٥) مجموعة ورّام ٢: ١١٦.

(٥٦) النوري، مستدرك الوسائل ١١: ٣٤٤.

(٥٧) المصدر السابق ١١: ٣٦٩.

(٥٨) مجموعة ورّام ١: ١٨٣.

(٥٩) التميمي، المصدر السابق ٤: ٣٨٣.

(٦٠) الكليني، الكافي ٨: ١٣٤.

(٦١) التميمي، المصدر السابق ٥: ٥ ـ ٤١٧.

(٦٢) المصدر السابق ٦: ٤٣٢.

(٦٣) المتقي الهندي، كنز العمال ١٥: ٨٨٣.

(٦٤) الحويزي، ط قم، ج٥: ٤٩٣.

(٦٥) التميمي، المصدر السابق ٦: ٤٢٣.

(٦٦) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٠: ٣١١.

المهدوية في القرآن الكريم

دراسة في النصوص والاحتمالات

د. محمد رسول آهنگران(*)

مقدمة

يمكن الاستدلال لإثبات وجود الإمام المهدي عليه السلام، وميلاده وغيابه عن الأنظار، وخروجه، وإقامة حكومته وملء الدنيا عدلاً بيده، بما ورد في كتب الشيعة والتاريخ وكتب الحديث عند أهل السنة؛ غير أن إثبات خروج الإمام المهدي عجل الله فرجه، الذي يتبعه إثبات وجوده وحقّانيته عليه السلام، بالاعتماد على القرآن أمر له أهمية بالغة؛ لأن القرآن كتاب قد تم تنزيله من عند رب العالمين.

ونحن نحاول في هذا المقال الإجابة عن الأسئلة التالية، وهي:

١. هل يمكن إثبات خروج الإمام المهدي عجل الله فرجه بالآيات القرآنية؟

٢. ما هي الآيات التي يمكن الاستدلال بها في إثبات حكومة الإمام المهدي عليه السلام إثباتاً لا يمكن الشك فيه؟

الوعد القرآني بخروج المهدي، فكرة إظهار الدين

وردت في القرآن الكريم آية ـ مع بعض الاختلاف ـ في ثلاث سور، وهي توضّح صدق دعوانا أكثر من أية آية أخرى.

١ـ ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡمُشۡرِكُونَ ﴾ (التوبة: ٣٣).

(*) أستاذ مساعد في جامعة طهران (فرع قم).

٢. ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدٗا﴾ (الفتح: ٢٨).

٣. ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡمُشۡرِكُونَ﴾ (الصف: ٩).

وفي هذه الآية يقول تعالى: إنه قد بعث النبي بالبراهين والآيات الهادية والمعجزات الكافية ودين الحق، والهدف الرئيس من هذا البعث هو إظهار الدين الإسلامي على الدين كله، وهزيمة جميع الأديان أمامه، وهذا أمر لا يعجب المشركين ولا يروقهم.

ومن المعروف أنه حتّى الآن لم يتحقق هذا الوعد والهدف، ولا يمكن القول بأن هذا الوعد لن يتحقّق؛ إذ معنى ذلك:

١. أنّ ربنا تعالى قد أخلف الميعاد، وهذا أمر لا يصدر منه سبحانه تعالى.

٢. أنّ ربنا تعالى يعجز عن تحقيق الهدف المذكور، وهذا أمر لا يمكن تصوّره وافتراضه في حقه تعالى.

٣. أنّ ربنا تعالى قد وعد وعداً وحدد هدفاً لا يمكن تحقيقه أبداً، وهذا ما يستحيل صدوره عن الله الحكيم، حيث يصبح جميع ما عمله لغواً وبلا فائدة، لأن الهدف المنشود من وراء بعث النبي لم ولن يتحقق.

ومن جهة أخرى فإن الغرض والهدف من بعث نبيناصلى الله عليه وآله هو تحقق الوعد الذي أشار سبحانه وتعالى إليه، فإذا أصبح هذا الوعد غير محقق أبداً كان إرسال النبيصلى الله عليه وآله وبعثه لغواً وأمراً لا يستفاد منه، ولا شك أنه سبحانه تعالى بريء عن القيام بلغو وعمل لا فائدة فيه.

ومن ذلك كله نستنتج أنه يجب أن يأتي زمان يظهر الإسلام على الدين كله، ولا يستثني ديناً دون آخر، وتشير كلمة الدين مع «ال الاستغراق» إلى جميع ما هو دين، وليس واحداً دون آخر.

ولم يقتصر القرآن في إشارته إلى شمولية حكم غلبة الإسلام على جميع الأديان بذكر كلمة (الدين)، بل ذكر بعده كلمة (كله)، كي يتبين بصورة جلية أنه سبحانه وتعالى أراد غلبة الدين الإسلامي على جميع الأديان، ولا يستثني ديناً دون آخر.

تبشرنا الآيات الثلاث المذكورة أعلاه بأن اليوم الذي يظهر الإسلام على الدين كله آتٍ لا محالة. وفي اليوم الموعود تذهب جميع مساعي المشركين للحيلولة دون غلبة

الدين الإسلامي على جميع الأديان مدارج الرياح.

ولكنّ السؤال الذي يطرح نفسه هاهنا هو: بيد من يتحقق هذا الوعد؟ وهذا ما سنتطرق إليه اعتماداً على المصادر التفسيرية.

احتمالات تفسيرية في آيات إظهار الدين

وهناك مفسرون طرحوا بعض الملاحظات والمعاني المحتملة في تفسيرهم الآيات الثلاث المذكورة آنفاً، وسنحاول مناقشتها في هذا المجال أيضاً.

١ـ الإظهار بمعنى الإخبار والإطلاع

يقول البعض: المقصود من «الإظهار» هو الاطلاع والإخبار، ويرجع الضمير المتصل في «ليظهره» إلى نبيناﷺ، وعلى هذا الأساس تدل الآية على أن ربنا تعالى أرسل النبي بالهداية ودين الحق كي يطلعه (النبي) ويخبره عن جميع شرائع الدين الإسلامي، لئلا يبقى شيء غير معروف ومجهول للنبي حول هذه الشريعة[(١)(٢)].

نقد الاحتمال الأول

هذا المعنى الذي ذكره بعض المفسرين للآيات الثلاث المذكورة مرفوض؛ للأسباب التالية:

أ. جاء في بداية الآيات أن الله قد أرسل نبيه محمدﷺ بالهداية ودين الحق، فلا معنى أن يكون ذلك (بعث النبي) من أجل إطلاعه على تمام الدين الإسلامي. وبعبارة أخرى: ليست هناك أية علاقة منطقية بين العمل والهدف من القيام به، حيث إذا تمسكنا بالمعنى المذكورة لكلمة «الإظهار» فالمعنى أن الله تعالى أرسل نبيه بالهداية ودين الحق حتى يجعلهﷺ مطّلعاً على تمام الدين.

لو اعتمدنا على المعنى الاحتمالي الأول فسيظهر لنا عدم التناسق بين العمل والهدف من القيام به في العبارة المذكورة أعلاه بصورة جلية، حيث لا معنى لبعث النبي وإتيان دين الحق بيده للناس إذا كان الهدف منهما إطلاع الرسول على الدين الإسلامي.

ب ـ كما ذكر في بداية الآيات الثلاث فإن النبي‌صلى الله عليه وآله قد أرسل بالهداية ودين الحق، وظاهر هذا الكلام يدلنا إلى أنه تم اطّلاع نبينا على الدين الإسلامي بأكمله اطلاعاً كافياً، ومن بعد ذلك أرسل‌صلى الله عليه وآله حتى ينفع الآخرين، فنظراً لما سبق لا معنى لأن يعيد ربنا ـ سبحانه تعالى ـ قوله، ويعتبر اطّلاع النبي على تمام الدين الهدف المنشود من بعث النبي.

إذا قيل: إن النبي‌صلى الله عليه وآله قد أرسل بالهداية ودين الحق فمعنى ذلك أنه تلقى الدين بأكمله، لا أنه سيتلقاه من بعد ذلك.

ج ـ إذا قلنا: إنّ معنى الإظهار هو الإطلاع فلن تبقى مناسبة بين ﴿لِيُظْهِرَهُ﴾ و﴿وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾، حيث يدل ظاهر الكلام أن المشركين يكرهون تنفيذ وتحقيق الهدف المنشود من إرسال النبي الذي يعارض مصالحهم، وإذا اعتبرنا الهدف من إرسال النبي إطلاعه‌صلى الله عليه وآله على الدين الإسلامي بأكمله فهذا لا يعارض مصالح المشركين حتى يكرهوا تحققه.

ومن جهة أخرى لا يطّلع المشركون أبداً على إتمام تلقيه‌صلى الله عليه وآله الدين الإسلامي كله كي يكرهوا ويبغضوا هذا الأمر.

وملخص القول: إنّ القضية المشار إليها في الآيات الثلاث المذكورة تدور حول هدف اجتماعي هام يكره المشركون تحقيقه.

ومن الجدير بالذكر هنا أن بعض المفسرين أكدوا أن كلمة «الإظهار» ليست بمعنى «الإطلاع»، حيث لا مناسبة بين «الإظهار» وعبارة ﴿وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾[٣].

٢ـ الإظهار بمعنى الغلبة الفكرية والبرهانية

يقول البعض: إن المقصود من الإظهار هو إظهار الدين الإسلامي على سائر الأديان بالبراهين والأدلة الواضحة. وقد ذكر هذا الرأي البغوي في تفسيره نقلاً عن حسين بن فضل[٤]، كما ذكره الثعلبي في تفسيره قائلاً: إن حسين بن فضل يرى المقصود من إظهار الدين الإسلامي على جميع الأديان هو الإظهار بالحجج الواضحة والبراهين القاطعة[٥][٦].

نقد الاحتمال الثاني

هذا المعنى الاحتمالي الثاني الذي ذكره بعض المفسرين مرفوضٌ؛ للأسباب التالية:

أ. يرفض الرازي هذا المعنى مؤكّداً أنه سبحانه تعالى لا يقصد بقوله: إظهار الدين الإسلامي على سائر الأديان الإظهار بالحجج الواضحة والبراهين القاطعة؛ لأن صياغة الآيات تدل على أنه ـ سبحانه وتعالى ـ يعد ويبشر بأمر لم يتحقّق ساعة نزولها، في حين أن غلبة الدين الإسلامي على سائر الأديان بالحجج الواضحة والبراهين القاطعة شيء قد حصل في بداية الأمر.

وملخص القول: إن الوعد والبشارة يخص أمراً لم يتحقق؛ بل إن تحققه سيكون في المستقبل؛ فالمعنى الاحتمالي الثاني الذي ذكر ضعيف[(٧)(٨)].

ب ـ إذا قلنا: المقصود من «الإظهار» هو الإظهار بالبراهين الواضحة والحجج القاطعة فمعنى ذلك التأكيد على نوع خاص من الغلبة، الذي هو الغلبة العلمية، وعلى هذا الأساس تشير الآيات إلى غلبة الدين الإسلامي على جميع الأديان علمياً بالبراهين الواضحة والحجج القاطعة.

والمشكلة في قبول هذا المعنى عدم وجود أية قرينة على اتخاذ هذا المعنى الخاص من الغلبة، فلماذا نضع المعنى العام من كلمة «الإظهار» جانباً، ونتمسك بالمعنى الخاص لهذه الكلمة، حيث لا يجوز لنا أن نترك المعنى الظاهر إلا أن يكون هناك سبب مقنع.

ويهدينا ظاهر الكلام في الآيات الثلاث إلى أن المقصود هو المعنى العام من كلمة «الإظهار»، وإذا اتخذنا المعنى الخاص فمعناه حمل الآيات على خلاف المعنى الظاهر.

ج ـ ليست الغلبة العلمية في حد ذاتها المقصود المنشود من الآيات الثلاث، حيث لا معنى لأن يكون الهدف من بعث النبي ﷺ وإتيان الدين الإسلامي بيده هو إثبات حقانية الدين عند الله؛ لأن هذا الإثبات ليس رهناً ببعث النبي إلى الناس، بل هذا الأمر قد أثبت لله تعالى قبل بعث النبي.

وملخص القول: إن المقصود من الآيات الثلاث هو الغلبة العلمية وإثبات حقانية الدين الإسلامي عند المسلمين وغيرهم من متبعي الأديان غير الإسلامية، بحيث يتبين لهم أن الإسلام حق، أما إذا كان معنى الآيات الثلاث ما ذكرناه (إثبات حقانية

الإسلام للمسلمين وغير المسلمين) فتتبين مسألة ملازمة الغلبة العلمية، يعني الغلبة بمعناها الخاص، مع الغلبة بمعناها العام من جهتين:

أ. لا يمكن الغلبة العلمية وإثبات حقانية الإسلام لغير المسلمين إلا عندما يملك الإسلام القدرة، حتى يقدر على إبلاغ رسالته للعالم، ويردع الحملة الدعائية ضدها، ويبطل مفعول هذا النوع من الحملات.

ولا يمكن لشعوب العالم أن يسمعوا كلام الحق بين حملات أعداء الإسلام الدعائية إلا إذا كان الدين الإسلامي صاحب قدرة كاملة، وفي غير هذه الحالة لا يصل خطاب ورسالة الدين الإسلامي إلى مسامع العالم، حتى يقوموا بتقويم هذا الخطاب، وتصديق حقانيته في ظروف سالمة.

ومن جهة أخرى فإن توفير ظروف سالمة للتفكير يحتاج إلى عدم عناصر، كي نتأكد من إيصال خطاب ورسالة الدين الإسلامي إلى غير المسلمين بصورة صحيحة؛ لأن هؤلاء (غير المسلمين) إذا ثبت لهم حقانية الإسلام سيتخذون قراراً حراً ويصدقون حقانية الإسلام وينتمون إليه.

فواضح الأمر أنه إذا أمسك غير المسلمين أمور بلد بأيديهم فإنهم يبذلون قصارى جهودهم في سبيل الحملة الدعائية ضد الإسلام وتشويه صورة الدين الإسلامي في أفكار ذلك البلد العامة، وعليه لن يتصرف أهل البلد في تقويمهم للإسلام حيادياً وموضوعياً، ولا يمكن إثبات حقانية الإسلام في مثل هذه الظروف.

ب ـ إن تثبت لغير المسلمين حقانية الدين الإسلامي، ويغلب الإسلام على جميع الأديان، يعتنق عامة الناس الإسلام ديناً على وجه الفور ومن دون أي تأخر، ويدخلون الإسلام أفواجاً. وبعبارة أخرى: لا يعقل أن يرفض عامة الناس بفطرتهم التواقة إلى الحق وإرادتهم الحرة الدين الذي ثبتت لهم حقانيته. والجدير بالذكر أن حديثنا يدور حول عامة الناس الذين يمتلكون فطرة تواقة ومشتاقة إلى الحق، وليس الذين يعارض قبول الإسلام مصالحهم الشخصية.

ونستنتج مما سبق أن لابد أن يكون للمسلمين قدرة كاملة وعالية حتى يقدروا على ردع الحملات الدعائية ضد الإسلام، ويتمكنوا من إيصال رسالة الإسلام إلى مسامع العالم.

وهذه الظروف التي تحدثنا عنا لم نرها على أرض الواقع حتى الآن؛ وبعبارة أخرى: لم يأتِ بعدُ زمانٌ تكون فيه قدرة المسلمين فوق قدرة غيرهم، والدين الإسلامي غالب على سائر الأديان، حتى تتوفر الأرضية المناسبة لإيصال رسالة الإسلام إلى غير المسلمين(٩).

٣ـ انحصار الإظهار بجغرافيا الجزيرة العربية

هناك رأي آخر طرحه المفسرون في تفاسيرهم حول الآيات الثلاث، وهو أنّ إظهار الإسلام على جميع الأديان يختصّ بجزيرة العرب، وقد حدث ذلك عملياً.

وقد ذكر هذا الرأي في بعض التفاسير من دون الإشارة إلى قائله أو قائليه(١٠).

نقد الاحتمال الثالث

وهذا الرأي ـ مهما كان قائله ـ ادعاء لا يصدق؛ حيث إنّ هذا القول يعارض فحوى الآيات.

وبعبارة أخرى: هناك إشارة واضحة في الآيات المذكورة إلى أن الإسلام يغلب ويظهر على جميع الأديان، ووجود كلمة «كل» أحسن دليل على ذلك، وليس هناك أي دليل يجعلنا نقبل بحدوث هذا الأمر (الإظهار) في منطقة خاصة من العالم؛ لأن هذا الفهم وهذا الاعتقاد يعارض الظاهر، ولا يعتمد على حجّة.

وقد ذكرت كلمة «الدين» في الآيات الثلاث المتشابهة مع «ال الاستغراق»، وذلك يدل على أن هذا الحكم يشمل الأديان بأجمعها. ومن الجدير بالذكر أن القرآن لم يقتصر على ذكر كلمة «الدين» مع «ال الاستغراق»، بل زاد عليه كلمة «كله»، التي تؤكد لنا شمولية الحكم.

وبعد هذا كله لا يمكننا تصديق أن المقصود من الآيات المذكورة هو غلبة الدين الإسلامي على الأديان الموجودة في الجزيرة العربية قديماً.

وكأنّ مَنْ تصور المعنى الاحتمالي الثالث للآيات المذكورة يظن أن القرآن قد أنزل للجزيرة العربية فحسب، وإذا جاءت كلمة تدل على العموم في القرآن فإنها تخص العموم في الجزيرة العربية.

٤ـ الإظهار بمعنى الغلبة في بعض البلدان، مطالعة ونقد

يرى بعض المفسرين أن مقصود الآيات الثلاث غلبة الإسلام على سائر الأديان في بعض البلدان، كإخراج اليهود من الجزيرة العربية، وإبعاد النصارى من الشام، وسحق المجوس في بلادهم[١١].

وهذا المعنى الاحتمالي كالمعنى الاحتمالي السابق غير معروف قائله، حيث لا يدرى صاحب هذا الرأي.

وهذا المعنى الاحتمالي لا يمكن قبوله؛ حيث يعتبر قبوله معارضاً لظاهر الآيات الثلاث، وإنكاراً لشمولية الحكم؛ لأن الآيات المذكورة تدل على أن الدين الإسلامي سيغلب على جميع الأديان، ولا يمكن حمل كلمة «كل» على كلمة «البعض» من دون قرينة دالة على ذلك، فيعارض قبول هذا الرأي الأخير ظاهر الآيات وشمولية الحكم.

٥ـ ارتباط الإظهار برحلتي الشتاء والصيف، قراءة نقدية

يقول بعض المفسرين: إنه كانت قبل الإسلام لأهل الجزيرة العربية رحلتان: رحلة الشتاء؛ ورحلة الصيف، وكان يقصد أهل الجزيرة في رحلتهم الشتوية بلدين: العراق؛ واليمن، وكانوا يقصدون الشام في رحلتهم الصيفية. ولما بزغ الإسلام في الجزيرة العربية انقطعت تلك الرحلات الشتوية والصيفية؛ للاختلاف الديني الذي طرأ بينهم وبين أهل البلدان المذكورة، فانقضى الزمان هكذا حتى دخل المسلمون على النبي ﷺ سائلين إياه: متى تبدأ الرحلات؟ ومتى تمكننا الرحلة إلى تلك المناطق؟ فتلا النبي آية ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرۡسَلَ...﴾[١٢].

بعد الرجوع إلى التفاسير المختلفة التي تضم الروايات النبوية لم نجد رواية شبيهة بما سبق، كي نتأكد من صحة هذ الرواية؛ في حين أن الكتب الروائية التفسيرية تضم روايات كثيرة تشير إلى المعنى الذي يؤكد عليه كاتب المقال، فنستنتج مما سبق أن المعنى الاحتمالي الخامس مرفوض من جهتين:

أ. لم تذكر أية رواية أو حديث ـ ولو كان غير صحيح ـ في كتب أهل السنة والجماعة حول هذه الآيات الثلاث.

ب ـ تضم كتب التفسير روايات وأحاديث تشير إلى غلبة الإسلام الشاملة على جميع الأديان، حيث لا تخص هذه الغلبة منطقة خاصة.

٦ـ الإظهار بمعنى الغلبة المستقبلية التامة على العالم

تبشر الآيات الثلاث المتشابهة المذكورة في بداية المقال بغلبة الإسلام على جميع الأديان، وبإتيان زمان يظهر الإسلام على الدين كله، ويعتبر الهدف من بعث النبي ﷺ إتيان اليوم الموعود؛ لأنه لا تنفذ التعاليم الإسلامية والأحكام الدينية بصورة صحيحة وكاملة إلا بعد غلبة الدين الإسلامي على سائر الأديان بشكل دائم.

إذاً الهدف من بعث النبي هو أن يأتي زمان ينفذ الدين الإسلامي في جميع أرجاء العالم، وقد جاء الإسلام حتى يعم العالم في اليوم الموعود.

المفسرون ورؤيتهم تجاه الآيات الثلاث المتشابهة

قال الرازي: «لا يكون إظهار شيء على آخر إلا بالحجة أو بالكثرة أو بالغلبة. معلومٌ أن ربنا تعالى بشرنا بهذا الإظهار، وليست البشارة إلا لأمر لم يحصل، بل أُرجئ حصوله إلى المستقبل. إظهار الدين الإسلامي بالحجة أمر ثابت ومعلوم ومحصول، فلذلك علينا أن نحمل كلمة الإظهار على الغلبة»[١٢].

إذاً فإن صاحب التفسير الكبير لا يعتقد أن ظاهر الآيات الثلاث يدل على غلبة الدين الإسلامي على سائر الأديان فحسب، بل يعتقد أنه يجب علينا أن نتمسك بالإظهار بـ «الغلبة» في تفسير الآيات من دون الإظهار بـ «الكثرة» و «الحجة»؛ ولكنه عندما يواجه هذا السؤال بأنه إذا كان المقصود من الإظهار هو الغلبة فلماذا لم يتحقق هذا الوعد الإلهي بعد؟ يطرح معان محتملة، أشرنا إلى بعض منها في هذا المقال، وأثبتنا عدم صحتها، وسنتطرق إلى واحد من المعاني المحتملة في ما بعد.

وبغض النظر عن جميع المعاني الاحتمالية التي طرحها الرازي في تفسيره رداً على سؤال حول أسباب عدم تحقق الوعد الإلهي حتى الآن، فإن الرازي نفسه يؤكّد أن المقصود من الإظهار هو الغلبة، ولا يمكن أن نحملها على معنى آخر، وإذا أمعن القارئ في ما قاله الرازي فبإمكانه الانتباه إلى عدم صحة ما طرحه الرازي من المعاني

المحتملة للآيات الثلاث في الرد على السؤال المذكور حول أسباب عدم تحقق الوعد الإلهي.

ونحن في إطار تطرقنا إلى المعاني المحتملة للآيات الثلاث المتشابهة أجبنا عن الاحتمالات المطروحة من جانب، وبقي احتمال واحد يصدق رأي الكاتب وما يريد إثباته في المقال.

وعندما يصل الطبري، الذي له مكانة مرموقة بين المفسرين، ويطلق عليه عنوان «إمام المفسرين»، ويعتبر تفسيره من أوثق وأفضل تفاسير القرآن الكريم، إلى الآية ٢٥ من سورة الفتح والآية ٩ من سورة الصف يبدي رأياً يؤيد رأي كاتب المقال، حيث يصرّح في تفسيره الآية ٢٥ من سورة الفتح بأن الله تعالى يبطل بالدين الإسلامي جميع الملل والأديان، ولا يبقى دين إلا الإسلام. ومن الأفضل أن نذكر نفس العبارة التي استخدمها الطبري في تفسيره كي يتبين الأمر بصورة جلية، قال: «ليبطل الله به الملل كلها حتى لا يكون دين سواه»[١٤].

ويقول الطبري في تفسيره الآية ٩ من سورة الصف: «ليظهر الإسلام دينه الحق على كل دين سواه»[١٥].

وهاتان العبارتان اللتان ذكرهما إمام المفسرين تدلان بوضوح على أن الله سيمنح المسلمين الفوز على جميع الملل، وسيصبح غير المسلمين مقهورين أمام الدين الإسلامي، حيث لا يبقى دين في العالم إلا الإسلام.

ونستنتج مما ذكره الطبري في تفسير الآيتين: ٢٥ من سورة الفتح، و ٩ من سورة الصف، أنه سيأتي زمان لا يبقى غير الإسلام ديناً.

هذا الرأي الذي طرحه الطبري حول الآيتين جدير بالاهتمام والعناية، وتكمن أهميته في أنه لم يختر في تفسير الآيتين إلا رأياً واحداً، ولم يشر أيّة إشارة إلى بقية الآراء.

ويقول الآلوسي في تفسيره، الذي لا تخفى أهميته على أحد من متخصصي التفسير: «يعتقد البعض أن المقصود من إظهار الدين الإسلامي على سائر الأديان هو غلبة المسلمين على غيرهم، وهذا أظهر المعاني وأجلاها»[١٦].

ويقول المفسر ابن عاشور حول تفسير الآيات الثلاث المتشابهة: «سيغلب الدين

الإسلامي على جميع الأديان».

ومما يلفت الانتباه في رأي ابن عاشور حول تفسير الآيات الثلاث قوله: إن مصدر «الإظهار» إذا تلاه حرف «على» يتعدى إلى مفعول، ويصير معناه «النصر».

ويضيف ابن عاشور: «أي لينصره على الأديان كلها، أي سيكون أشرف الأديان وأغلبها»(١٧).

قد لا يكون بين التفاسير الموجودة ما يساوي «تفسير ابن كثير» شهرةً. يقول ابن كثير في تفسير الآية ٣٣ من سورة التوبة أنه سيأتي زمان يغلب الدين الإسلامي على جميع الأديان، مؤكداً أن هذا المعنى تؤيده الأحاديث النبوية، ذاكراً تلك الأحاديث النبوية(١٨).

ويقول القاضي أبو محمد الأندلسي في تفسير الآية ٣٣ من سورة التوبة، بالاعتماد على ما جاء في تتمة الآية، والذي يشير إلى كره المشركين ذلك اليوم الموعود: «تدل الآية على غلبة الدين الإسلامي على جميع الأديان، وهذا أظهر وأجلى معنى للآية مقارنة بما ذكروا من المعاني، ومنها أن الله تعالى سيعلم جميع الشرائع الدينية، وهو ﷺ سيطلع على الدين كله، وما يثبت صحة رأينا حول دلالة الإظهار على الغلبة هو الجملة ﴿وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ﴾ المذكورة بعدها»(١٩).

أما القرطبي، الذي اشتهر بآرائه الجديدة بين أهل السنة والجماعة، ويعتبر من كبار المفسرين، فيُصرِّح في تفسيره للآية ٢٥ من سورة الفتح بأن معنى إظهار الدين الإسلامي على سائر الأديان هو جعل الدين غالباً على سائر الأديان.

كما يذكر في تفسيره للآية ٩ من سورة الصف آراء مختلفة، قائلاً: سيكون الإظهار بالبراهين الواضحة والحجج القاطعة، كما سيكون بالغلبة والفوز في الحرب أيضاً.

ويشير القرطبي إلى «أنه ليس المقصود من إظهار الدين الإسلامي هو زوال جميع الأديان من دون الإسلام، بل المقصود هو أن المسلمين سيعلون على الجميع وسيغلبونهم»؛ ولكنه يقول في نفس الوقت: «قد يكون المعنى أنه في آخر الزمان ستزول جميع الأديان، ولا يبقى دين إلا الإسلام»(٢٠).

إذاً يعتقد القرطبي أنه ليس المقصود من الإظهار في الآيتين: ٢٥ من سورة الفتح

و ٩ من سورة الصف، نوعاً خاصاً من الغلبة، بل كلمة الإظهار كلمة شاملة، وتدل على جميع أنواع الغلبة.

قد تبين مما ذكرنا آنفاً من آراء كبار علماء التفسير أن المفسرين يرون الآيات: ٣٣ من سورة التوبة، و ٢٥ من سورة الفتح، و ٩ من سورة الصف، دالة على الوعد الإلهي، والهدف من بعث النبي صلى الله عليه وآله، الذي هو غلبة الإسلام على الدين كله.

وها هنا أسئلة تطرح نفسها، وهي: هل تحقق الوعد الإلهي؟ هل حدث حتى الآن أن هُزمت الأديان كلها أمام الدين الإسلامي والمسلمين؟ وإذا لم يتحقق الوعد الإلهي بغلبة الدين الإسلامي على الدين كله فلابد أين يأتي يوم يتحقق فيه الوعد الإلهي، فمتى سيكون ذلك اليوم؟ فحسب ما ورد في القرآن الكريم وما صرّح به المفسرون تدل الآيات دلالة قاطعة على أن يوم غلبة الدين الإسلامي على جميع الأديان يوم لا ريب ولا شك في إتيانه، ولا يمكن إنكار الوعد الإلهي لمسلم؛ ولكن السؤال: متى سيكون ذلك؟ هذا ما نحاول الإجابة عنه في هذا المقال.

دلالة الآيات على النظرية المختارة، مقاربة في ضوء كلمات المفسرين

عندما يواجه الرازي الآيات التي تشير إلى مجيء يوم يغلب فيه الدين الإسلامي على الأديان كلها، ولا يمكن تأويلها بأي شكل آخر من جهة، وعدم تحقق الوعد الإلهي بإتيان ذلك اليوم حتى الآن من جهة أخرى، يطرح في رده على سؤال حول معنى الآيات عدة أجوبة: ثانيها عن أبي هريرة، وهو يؤكد على أنه سيحدث في يوم خروج سيدنا عيسى عليه السلام؛ كما يشير في تفسيره إلى حديث منقول عن السدي، وهو يؤكد فيه أنه سيحدث يوم خروج المهدي[٣١].

ويقول إمام المفسرين والمؤرخين عند أهل السنة في ثلاثة مواضع من تفسيره بأن تحقق الوعد الإلهي بغلبة الدين الإسلامي على جميع الأديان سيحدث عند خروج سيدنا عيسى عليه السلام، إلا أنه يقول عند تفسيره الآية ٣٣ من سورة التوبة، نقلاً عن أهل التأويل والتفسير، أنه يتحقق الوعد الإلهي بغلبة الإسلام على جميع الأديان يوم خروج سيدنا عيسى، ويؤكد في موضع آخر على نفس المعنى دون أن ينسب كلامه إلى أحد، قائلاً: إنه سيتم تحقق الوعد الإلهي بغلبة الإسلام على الدين كله عند خروج سيدنا عيسى.

والجدير بالذكر أن إمام المفسرين يرى خروج عيسى عليه السلام يحدث في آخر الزمان، وفي نفس الوقت يذكر لسيدنا عيسى أعمالاً عند خروجه، كقتل الدجال، الذي تُجمع كتب الحديث عند الشيعة والسنة على أنه من العلامات والأعمال التي يقوم بها الإمام المهدي في حكومته[٢٢].

ويقول الطبري عند تفسيره الآية ٩ من سورة الصف: «إنه سيتحقق الوعد الإلهي بغلبة الإسلام على الدين كله عند خروج عيسى عليه السلام»، مصرحاً أن تحقق الوعد الإلهي سيكون في آخر الزمان الذي تتحول فيها الأمم إلى أمة واحدة، ولا يبقى غير الإسلام ديناً[٢٣].

لا يشير الطبري بعد التعبير عن رأيه إلى المعاني الأخرى المحتملة للآيات الثلاث، بل يكتفي لإثبات قوله بنقل ما ذكره أبو هريرة من أن تحقق الوعد الإلهي سيكون حين خروج سيدنا عيسى عليه السلام في آخر الزمان، ولا يخفى على أهل العلم أن كتاباً إذا ذكر رأياً، وأردفه بنقل كلام من عالم، فإنه يريد بهذا النقل تأييد رأيه وإثباته، ولا يقوم بذلك لذكر الأقوال والآراء فحسب.

يقول الماوردي، الذي لا تخفى على أحد أهمية تفسيره الفائقة بين التفاسير: للآية ٣٣ من سورة التوبة ستة تأويلات: أولها: تحقق الوعد الإلهي عند خروج سيدنا عيسى عليه السلام، حيث يعبد الله تعالى بالإسلام، وينسب الماوردي قوله هذا لأبي هريرة.

ويقول البغوي في تفسيره للآية ٣٣ من سورة التوبة، نقلاً عن أبي هريرة وضحاك: إن الوعد الإلهي لا يتحقق إلا عند خروج سيدنا عيسى عليه السلام.

ويضيف البغوي، نقلاً عنهما: «إنه سيعتنق غير المسلمين بأجمعهم الإسلام ديناً»، مصرِّحاً بأنه «نقل أبو هريرة عن نبينا قوله صلى الله عليه وآله: في ذلك اليوم (يوم إظهار الإسلام) ستهلك جميع الأمم إلا الأمة الإسلامية»[٢٤].

ويقول القاضي أبو محمد في تفسيره، نقلاً عن أبي هريرة وأبي جعفر محمد بن علي وجابر بن عبد الله: تشير الآية ٣٣ من سورة التوبة إلى أن الدين الإسلامي سيظهر على جميع الأديان، وسيكون هذا الإظهار عند خروج سيدنا عيسى عليه السلام، باعتناق غير المسلمين الإسلام ديناً[٢٥][٢٦].

ويقول القرطبي في تفسيره الآية ٣٣ من سورة التوبة: ليس المهدي هو

عيسى عليه السلام، كما يتصور البعض؛ لأن المهدي من آل رسول الله صلى الله عليه وآله، فنستنتج من ذلك أنه لا يمكن القول بأن المهدي هو عيسى عليه السلام نفسه.

ويضيف القرطبي: قال البيهقي في كتابه (البعث والنشور): قد روي الحديث «لا مهدي إلاّ عيسى» عن محمد بن خالد الجندي، وهو رجل مجهول، وروى محمد بن خالد الجندي الحديث المذكور عن أبان بن أبي عياش، وهو رجل متروك، وروى أبان بن أبي عياش الحديث عن حسن، وهو عن النبي صلى الله عليه وآله، حيث نجد هنالك انقطاعاً في الإسناد، في حين أن الأحاديث السابقة التي تشير إلى خروج المهدي ونسبته إلى آل رسول الله أصح إسناداً[٣٧].

والجدير بالذكر أن القرطبي يقول في تفسيره للآية ٩ من سورة الصف، بعد إشارته إلى أن من معاني إظهار الدين الإسلامي هو زوال جميع الأديان من دون الإسلام في آخر الزمان، نقلاً عن مجاهد: إن هذا الإظهار سيحدث عند خروج سيدنا عيسى عليه السلام، ولا يبقى دين إلا الإسلام. ويضيف القرطبي، نقلاً عن أبي هريرة: إن إظهار الدين الإسلامي سيحدث عند خروج سيدنا عيسى عليه السلام، ذاكراً حديثاً عن مسلم فحواه: إن النبي صلى الله عليه وآله قال: ربنا تعالى سيرسل ابن مريم، وهو سيتولى قيادة حكومة عادلة، وسيكسر الصليب، وسيهلك الخنزير، ويحدد الجزية، وفي ذلك العصر لا يرغب الناس حتى في أغلى الأموال، ولا يحاولون الحصول عليها، ولا يبقى حسد وكره في العالم، ولا يضحي أحد بنفسه في سبيل المال[٣٨].

إذاً لو جمعنا كلام القرطبي الذي يقول فيه ـ حسب ما ورد في الأحاديث ـ: إن غلبة الإسلام ستحدث عند نزول سيدنا عيسى عليه السلام مع كلامه عن خروج المهدي عجل الله فرجه لوصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أنّ نزول سيدنا عيسى سيصادف زمنياً خروج المهدي؛ لأنه (المفسر) أثبت في ما سبق أن خروج المهدي وانتماءه إلى آل رسول الله صلى الله عليه وآله نسباً قضيتان لا يمكن إنكارهما ـ حسب الأحاديث الصحيحة ـ؛ كما أثبت استناداً للأحاديث الموجودة أنه سينزل سيدنا عيسى في يوم غلبة الدين الإسلامي على جميع الأديان.

إذاً فقد تبين أن نزول عيسى عليه السلام سيتزامن مع خروج المهدي عجل الله فرجه[٣٩].

النتيجة

تبين لنا عند دراسة الآيات: ٣٣ من سورة التوبة، و٢٥ من سورة الفتح، و٩ من سورة الصف، أن الهدف من بعث النبيصلى الله عليه وآله هو غلبة الدين الإسلام على جميع الأديان؛ لأنه في مثل هذه الظروف (ظروف الغلبة) يمكن تنفيذ ما يأمر به الإسلام.

والجدير بالذكر أن هذه الغلبة يكرهها قادة الكفر والشرك، الذين يجدون مصالحهم في نشر الأديان الباطلة، ولكن عامة الناس بفطرتهم التواقة والمشتاقة إلى الحق عندما يطلعون على منطق الإسلام القوي يعتنقون الإسلام ديناً، وبعبارة أخرى: بالنسبة لهؤلاء ستكون الغلبة علمية، كما لاحظنا عند المفسر المبدع الكبير القرطبي، الذي يقول: إن المقصود من الغلبة الغلبة العلمية والغلبة الحربية.

إذاً ففي الآيات الثلاث المذكورة وعد وبشارة بغلبة الإسلام العالمية بشكل لا يقبل التأويل، وهذا أمر يؤكد عليه كثير من مفسري أهل السنة، ومن جهة أخرى لا يشك أحد في عدم حدوث هذه الغلبة حتى الآن، كما لا يشك أحد في ضرورة وجوب تحقق هذا الوعد، حيث إذا لم يتحقق الوعد المذكور سيكون بعث النبي بالدين الإسلامي أمراً لغواً لا ترجى منه أية فائدة؛ لأنه ـ سبحانه تعالى ـ قد جعل تحقق وعده الهدف من بعث النبيصلى الله عليه وآله.

فإذا فهمنا من الآيات الثلاث المتقدمة أن الله يريد وعدنا بغلبة الإسلام (كما يؤكد جماعة من كبار المفسرين عند أهل السنة على ذلك)، وإذا قلنا في نفس الوقت: إن هذا الوعد لن يتحقق، فمعنى ذلك أن الله عاجز عن تحقيق الهدف والوعد المذكور، وذلك الأمر مستحيل. فإذا قبلنا بأن غلبة الإسلام العالمية على جميع الأديان أمر ثابت ولا يمكن تصور عدم تحققه فإن سؤالاً سيطرح نفسه وهو: متى ستكون هذه الغلبة؟ إذا قلنا أنه يحدث في يوم غير يوم خروج المهديعجل الله فرجه فهل يمكن تصور معنى مقبول لخروج المهدي؟

اعتبر كثير من كبار المفسرين عند أهل السنة يوم غلبة الدين الإسلامي على الدين كله يوم يخرج فيه سيدنا عيسىعليه السلام، وإذا جمعنا هذا الاعتقاد بما ورد في كتب الحديث عند أهل السنة والشيعة حول التقاء يوم نزول سيدنا عيسى بيوم خروج المهديعجل الله فرجه فستكون النتيجة:

أ. لا يمكن قبول المعاني المحتملة المذكورة للآيات الثلاث، إلا المعنى الذي يدل على غلبة الإسلام العالمية على جميع الأديان.

ب ـ هناك أحاديث مختلفة تشير إلى كون الوعد الإلهي بغلبة الإسلام على جميع الأديان في يوم خروج المهدي.

والنتيجة أنه لابد لمن يعتبر القرآن نصاً مقدساً سماوياً أن يعترف بخروج المهدي عليه السلام، أو أن ينكر الآيات الثلاث.

الهوامش

(١) تفسير البغوي: ٥٥٤.

(٢) هذا المعنى الاحتمالي ذكره البغوي في تفسيره، ناسباً إياه لابن عباس، غير أن الطبري في تفسيره للآية ٣٣ من سورة التوبة ينسب هذا الرأي إلى جماعة من الأشخاص، ويطرح معنيين احتماليين، ينسب أحدهما إلى أهل التأويل (وسنتطرق إليه بالتفصيل)، وهو خروج سيدنا عيسى.

ويذكر الطبري رأياً آخر، وهو اعتقاد البعض بأن معنى الإظهار هو إخبار الله النبي عن شرائع الدين، وجعله مطلعاً عليه كي لا يخفى عليه شيء عن الدين. (تفسير الطبري ٤: ١٥٠).

وما نقله الطبري يعارض ما نقله البغوي؛ لأنه جاء في تفسير البغوي: «إن هناك خلافاً بين المفسرين في معنى الآية. وحسب الرأي الأول الذي يتعلق بابن عباس إن ضمير الهاء في ﴿**ليظهره**﴾ يرجع إلى النبي صلى الله عليه وآله، وهناك رأي آخر اختاره الآخرون، وقالوا: إن ضمير الهاء في ﴿**ليظهره**﴾ يعود إلى دين الحق».

فحسب ما ذكره البغوي رأي ابن عباس يختلف عن رأي الآخرين، والجدير بالذكر أن البغوي هو المفسر الوحيد الذي نسب الرأي المذكور إلى ابن عباس (تفسير البغوي: ٥٥٤).

وعلى أية حال لا فرق أن يتعلق هذا الرأي بابن عباس أم بغيره؛ لأنه مرفوض لأسباب مختلفة.

(٣) تفسير القاضي أبو محمد الأندلسي ٣: ٢٦.

(٤) تفسير البغوي: ٥٥٤.

(٥) تفسير الثعالبي ٥: ٣٦.

(٦) حسب أقوال هذين المفسرين فإن هذا المعنى منسوب إلى حسين بن فضل، غير أن الماوردي يقول: هذا رأي جماعة غفيرة من العلماء، مضيفاً «لهذه الآية ستة تأويلات: أحدها: إن في الآية إشارة إلى حدوث إظهار الدين الإسلامي على جميع الأديان بالحجج القاطعة والبراهين الواضحة» (تفسير الماوردي ٢: ٣٥٥ و٣٥٦).

(٧) تفسير الرازي ٨: ٣٢ ـ ٣٣.

(٨) يستفيد الرازي في رده على هذه القضية من عبارة «يمكن الجواب»، حيث يتبين لنا أن الرازي نفسه لا يعجبه هذا الجواب، وما يدلنا على وجود هذا الإحساس عند المفسر استخدامه عبارة «يمكن الجواب التي تشير إلى ضعف هذا الجواب. ومن جهة أخرى ذكر الرازي في السطور السابقة معنى آخر مؤكداً على وجوب حمل الآية على ذلك المعنى، وكما تعرفون إذا أصدرنا رأياً بوجوب حمل الآية على معنى خاص فمعناه علينا أن لا نحمله على معنى آخر، وهذا هو هدفي من كتابه المقال، وسأتطرق إن شاء الله في المقال إلى هذا الرأي موضحاً لكم سبب عدم صحته.

(٩) يجب هنا أن ندقق في الأجوبة التي عرضها الرازي في رده على الإشكالية المطروحة من جانبه. يقول الرازي ـ كما بينا في قسم الرد على المعنى الاحتمالي الثاني ـ: إن الآية تضم وعداً وبشارة، والوعد والبشارة تخص أمراً يتحقق في المستقبل، ولكن غلبة الإسلام على غيره من الأديان التي نعبر عنها بـ «الغلبة العلمية» من خصائص الدين الإسلامي من البداية.

يبدأ الرازي، في معرض رده على الإشكالية التي طرحها نفسه، كلامه بعبارة «يمكن الجواب»، ويقول: يمكننا القول بأنه في بداية بزوغ الإسلام كانت هناك شبهات كثيرة حول الدين، وأدى ضعف المسلمين، وقوة الكفار والمشركين، ومحاولة أعداء الإسلام منع الناس من التأمل في حجج الدين، إلى عدم إظهار الإسلام بالحجج؛ غير أنه بعد ذلك ضعف الكفار، وكسب الدين الإسلامي قدرة فائقة. وكان هذا هو المقصود من الوعد الإلهي (تفسير الرازي ٨: ٣٣).

ونقول في تعليقنا على قول الرازي الأخير: إن يكن من الضروري للحصول على الغلبة العلمية كون المسلمين في قدرة تامة، وكون أعدائهم من الكفار والمشركين في الضعف والفشل، فمتى كان أهل الإسلام غالبين على غير المسلمين في جميع البلدان والممالك؟ تدل كلمة «كله» الواردة في الآية على أن المقصود غلبة الإسلام على جميع الأديان، وهل حدث للمسلمين أن يتمتعوا بقوة كاملة، وأن يكون غيرهم في ضعف وشلل، حتى يسجل الإسلام الغلبة بالبراهين والحجج لنفسه، وأن يبلغ رسالته بصورة شفافة إلى غير المسلمين بأجمعهم؟ هل تحقق الوعد الإلهي المذكور في عهد النبي

أم بعد؟

كيف يجيب الرازي عن الإشكالية المطروحة من جانبه، في حين ذكر نفسه في بضعة أسطر سابقة أنه لم تحدث حتى الآن غلبة الإسلام على سائر الأديان في مملكة الهند والصين والروم وسائر أراضي الكفر؟ فكيف يمكن أن نقبل منه ما قاله في الرد على الإشكالية التي طرحها نفسه من أن المسلمين كسبوا القدرة الفائقة وهزموا جميع الكفار وتمكنوا من إيصال رسالتهم إلى مسامع العالم؟.

(١٠) تفسير الماوردي ٢: ٣٥٦؛ تفسير الرازي ٨: ٣٣؛ تفسير الثعلبي ٥: ٣٦.

(١١) تفسير الرازي ١٨: ٣٣.

(١٢) تفسير الماوردي ٢: ٣٥٦.

(١٣) تفسير الرازي ٨: ٣٣.

(١٤) تفسير الطبري ٧: ٢٢.

(١٥) تفسير الطبري ٧: ٣٠٦.

(١٦) تفسير الآلوسي البغدادي ٢٦: ١٢٢.

(١٧) تفسير ابن عاشور الأندلسي ١٠: ٧٤.

(١٨) تشمل الأحاديث التي ذكرها ستة أحاديث يُبشرنا فيها نبيناﷺ بأنه سيمسك مقاليد الأمور في مشارق الأرض ومغاربها أمة محمد، وأن ستفتح مشارق الأرض ومغاربها لأمة محمد، ولا يبقى أحد إلا أن يدخل في الإسلام، وسيكون دخوله في الإسلام إما طوعاً وعزة وإما كرهاً وذلة (تفسير ابن كثير القرشي: ٨٧٥).

ينقل الثعلبي، الذي يدعى بالإمام عند أهل السنة، في تفسير الآية ٣٣ من سورة التوبة حديثاً جاء فيه: قال رسول اللهﷺ: لا تنتهي الأيام والليالي إلا أن يعود البعض إلى عبادة اللات والعزى، فقالت عائشة: لم أكن أتصور أنه بعد نزول الآية ﴿**هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله**﴾ أن يحدث ذلك، فأجاب النبي: هذا لا شك فيه، وسوف يحدث في المستقبل، وقتما وقعت الإرادة الإلهية على ذلك فسوف تهب ريح طيبة، وتدرك من يكون في قلبه أدنى ذرة من الإيمان، وتترك من لم يدخل الإيمان في قلبه، وسيعود غير المؤمن إلى دين أبيه. (تفسير الثعلبي ٥: ٣٦).

هذا الحديث موجود في صحيح مسلم ومسند أحمد بن حنبل، وكثير من كتب الحديث، وذكره

أيضاً ابن كثير في تفسيره بصورة كاملة (تفسير ابن كثير القرشي: ٨٧٥)، ولكن ما نقله الثعلبي في تفسيره لا يشتمل إلا على القسم الذي يخبر فيه نبينا عما سيحدث آخر الزمان.

وقد ذكر جلال الدين السيوطي من تفسير أهل السنة في تفسيره الآيات الثلاث عدة أحاديث تشير إلى صحة رأي الكاتب، حيث ينقل حديثاً عن نبيناﷺ يقول فيه: سيغلب ديننا على جميع الأمم (تفسير السيوطي ٤: ١٧٥).

(١٩) يقول البغوي في تفسيره: يرى الإمام الشافعي المقصود من الإظهار في الآية ﴿**هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون**﴾ أنه لو سمع أحد رسالة الإسلام ليعتبرها حقاً ويعد غيرها باطلاً (تفسير البغوي: ٥٥٤).

يقتضي ما رآه الشافعي توفير ظروف مناسبة يصبح فيها الدين الإسلامي في قوة كاملة، وأقوى من أديان أخرى حتى تتوفر الظروف الجيدة لغير المسلمين ليسمعوا نداء الحق بمعزل عن الدعايات الباطلة؛ لأنه إذا امتلك غير المسلمين القدرة يتوسلون بدعايات كاذبة وآليات مختلفة لمنع وصول رسالة الدين الإسلامي إلى عامة غير المسلمين؛ لأن تلك الرسالة تعارض مصالحهم.

فيلازم قول الشافعي هذا المعنى أنه سيأتي ـ حسب ما وعد به القرآن ـ يومٌ سيصبح المسلمون أكثر قوة وقدرة مقارنة بغيرهم، وسيغلبونهم، حيث إذا سنحت هذه الفرصة سيصل نداء الإسلام إلى غير المسلمين في ظروف مناسبة ودون أي رادع.

(٢٠) تفسير القرطبي ٨: ٣٣٢.

(٢١) تفسير الرازي ٨: ٣٣.

(٢٢) تفسير الطبري ٧: ٢٢.

(٢٣) تفسير الطبري ٧: ٣٠٦.

(٢٤) تفسير البغوي: ٥٥٤.

(٢٥) تفسير القاضي أبو محمد الأندلسي ٣: ٢٦.

(٢٦) ذكر في هذه التفاسير التي تعتبر في نوعها من أهم المصادر التفسيرية أن تحقق الوعد الإلهي بغلبة الإسلام على جميع الأديان سيكون عند خروج سيدنا عيسىعليه السلام، غير أننا إذا نظرنا في الأحاديث المذكورة في المصادر الروائية المشيرة إلى التقاء نزول عيسى بخروج المهدي زمنياً (انظر: تفسير الصافي: ٤٩٧) يتبين لنا أن الأقوال تؤيد هذا الرأي بأن وعد ربنا سيتحقق عند خروج المهديعليه السلام، ومن ناحية أخرى هناك مفسرون، كالآلوسي، ما إن يقولوا: إن الوعد الإلهي

بغلبة الإسلام على جميع الأديان سيتحقق عند نزول سيدنا عيسى حتى يتطرقوا إلى قضية خروج المهدي عجل الله فرجه ، حيث يظهر للقارئ أن من يعتقد بتحقق الوعد الإلهي عند نزول سيدنا عيسى يعتقد بالتقائه زمنياً بخروج سيدنا المهدي. (تفسير الآلوسي ٢٦: ١٢٣).

يشير صاحب تفسير روح البيان، بعد قوله: «إن الوعد الإلهي بغلبة الدين الإسلامي سيتحقق عند نزول سيدنا عيسى عليه السلام» ، إلى أنه قد قيل: هذا الوعد سيكون تحققه عند خروج المهدي.

ينقل هذا المفسر الحنفي الكبير حديثاً فحواه أن العالم يذهب نحو الشر والفساد، ويواصل ذكر الحديث حتى يصل إلى عبارة «لا مهدي إلا عيسى ابن مريم» فيقول: لا صاحب للمهدي إلا عيسى ابن مريم، وهو (عيسى) سينزل لنصرته، والمهدي إمام عادل من آل بيت النبي، وليس رسولاً أو نبياً. (الحقي الخلوتي، ٢٠٠٣ للميلاد، ص ٤٣٧).

ويقول الشيخ محمد عبده في تفسيره للآية ٢٣ من سورة التوبة: إن في هذه الآية بشارة بظهور سيدنا المهدي عجل الله فرجه في آخر الزمان، ناسباً قوله إلى جماعة من العلماء، مضيفاً: «إنني أثبتُّ في تفسير سورة الأعراف أنه لا يمكن إنكار الأحاديث الواردة حول سيدنا المهدي.

وما هو جدير بالانتباه في تصريحات الشيخ محمد عبده قوله في بداية تفسيره للآية ٣٣ من سورة التوبة، حيث يؤكد على «أن بعض العلماء يرون في الآية بشارة بخروج سيدنا المهدي عليه السلام في آخر الزمان» ، مضيفاً عبارة «وما يردفه من نزول عيسى ابن مريم» .

فيفهم القارئ من كلام الشيخ محمد عبده أن خروج المهدي عليه السلام سيأتي تلوه نزول عيسى ابن مريم، وسيكون هذا النزول بعد ذلك. (تفسير محمد عبده ١٠: ٤٦٠).

(٢٧) تفسير القرطبي ٤: ٤٦٣.

(٢٨) تفسير القرطبي ٩: ٣٣٢.

(٢٩) يجدر هنا أن نذكر لكم الرواية التي استفاد منا الرازي في تفسر الآية ﴿**ويؤمنون بالغيب**﴾ حتى يستكمل استدلالنا، ينقل الرازي حديثاً يقول فيه نبينا: لو بقي من عمر العالم يوماً ليطيله ربنا تعالى حتى يخرج من آل بيتي رجل اسمه اسمي وكنيته كنيتي وهو سيملأ الدنيا عدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً (تفسير الرازي ١: ٢٧).

فقهيات التفاسير المعاصرة

قراءة في تفسير الشهيد مصطفى الخميني رحمه الله

الشيخ محمد رحماني(*)

ترجمة: صالح البدراوي

مقدمة في المنهج والموضوع

علم الفقه نما على قمة شجرة الوحي الطيبة، وارتوى من أنهار الولاية العذبة، فأورق وأثمر. وللفقه الشيعي علاقة متلازمة مع القرآن الكريم، وبناءً على ما جاء في أقوال الأئمة المعصومين عليهم السلام فإن كل ما يأتون به في توضيح المسائل الفقهية مأخوذٌ من القرآن، وله جذور فيه.

ولكن مع كل ذلك نجد ـ مع شديد الأسف ـ أن الفقهاء ـ على الرغم من أنهم يذكرون كتاب الله في صدر كلامهم عندما يتحدثون عن مصادر الاجتهاد والتفقه، ومن ثم يتحدثون عن مصادر التشريع الأخرى ـ لا يعطون للقرآن الكريم هذه الصدارة والأولوية عند التطبيق، ويتناولون فقط جملة من الآيات المحددة بحدود خمسمائة آية، وبقصد التبرك والتيمن على الأكثر، وليس بقصد البرهنة واستنباط الحكم الفقهي.

في بعض الحالات لا تحظى الآية بأكملها باهتمام الفقيه وتلامذته، ويصار إلى الاكتفاء بذلك الجزء المعروف والمتداول من الآية فقط، من دون أن تتم ملاحظة صدر الآية وآخرها، فما بالك ببعض الشؤون الأخرى، من قبيل: شأن النزول، وارتباط الآيات بما قبلها وما بعدها، والظروف السائدة في عصر النزول...، وغيرها.

(*) عضو الهيئة العلمية في جامعة المصطفى العالمية، أستاذ وباحث في الحوزة العلمية، عضو هيئة تحرير مجلّة فقه أهل البيت.

ومن هنا بقي الاجتهاد والاستنباط محصوراً في نطاق عدد من الآيات، ولم يسمح الفقهاء لأنفسهم بالذهاب إلى أبعد من ذلك العدد المحدد ليستمدوا العون من آيات أخرى في استنباط الأحكام، وبالتالي يساهمون في توسيع آفاق الفهم القرآني.

وهذه الأمور تكشف عن أن المدرسة الفقهية أولت اهتماماً قليلاً للمنهج القرآني والدراسات القرآنية في حركتها العلمية.

وكيف يمكن القول بأن القرآن الكريم هو منهج الحياة، وأن الفقه هو نظرية إدارة المجتمع من المهد إلى اللحد، ونحن نشهد في نفس الوقت هذا المستوى من الفتور في حضور القرآن في عملية الاجتهاد والاستنباط.

ومن هنا تقع المسؤولية على عاتق الفقهاء المجددين، والحريصين، والملتزمين، والمتحسسين لآلام المجتمع، للقيام بدراسة الآيات القرآنية برؤية فقهية متجددة تتلائم مع روح العصر، والغوص في هذا المحيط السحيق لاستخراج الكنوز النادرة والخفيّة من باطنه؛ لغرض الإجابة على الأسئلة المستحدثة النابعة من التحولات الأساسية التي حدثت على العلاقات الاجتماعية.

ومن الفقهاء الذين ساروا في هذا الطريق، وخطوا فيه خطوات وإن كانت بسيطة، هو العلاّمة الشهيد السعيد السيد مصطفى الخميني، الابن البارّ والنجل الأكبر للإمام الخميني الراحل رحمه الله.

فقد خطّ بيده الكثير من المواضيع التي لم يسبقه إليها أسلافه والذين سبقوه، من خلال الرؤية الحداثوية التي يحملها في دراسته للآيات القرآنية.

وتسعى هذه المقالة إلى وضع الدراسات الفقهية في كتاب « تفسير القرآن الكريم» للشهيد مصطفى الخميني بين يدي قرّاء المجلة الكرام؛ بهدف القول: إن الكثير من الآيات القرآنية التي لم ينظر إليها حتى الآن على أنها فقهية يمكن أن يكون لها استخدام فقهي.

وفي البداية، وقبل الانتقال إلى لب الموضوع، أجد من الضروري التذكير ببعض النقاط:

١ ـ لا تدّعي هذه المقالة بأنها ألمّت بجميع المواضيع الفقهية لهذا التفسير.

٢ ـ بالإضافة للاستخدامات الفقهية هناك مستوى من الفهم الجديد أيضاً من

الآيات بشأن علم الأصول؛ إذ إن دراستها والوقوف عليها يضيق بهذه المقالة، وهي بحاجة إلى مقالة منفصلة بشأنها.

٣ ـ تم توضيح بعض العناوين الفقهية، ومدلول الآيات وأشياء أخرى بما يتناسب والمقام، في نهاية الآيات.

٤ ـ التطرق إلى توضيح الاستنتاجات الفقهية من الآيات لا يعني بالضرورة قبولها من قبل راقم هذه السطور.

٥ ـ بيّن العلاّمة الشهيد الكثير من المواضيع كاستنتاج، ولعلها لا تمثل رأيه النهائي بها.

٦ ـ انطلاقاً من أن مقارنة جميع النتائج الفقهية لهذا التفسير مع التفاسير الأخرى سيؤدي بنا إلى الإطالة فقد جاءت المقارنة في ثلاثة مواضع فقط، هي: الآية الأولى من سورة الحمد؛ الآية ٢١ من سورة البقرة؛ الآية ٤٥ من سورة البقرة[١].

وبالنسبة للآية الأولى فقد تناول العلاّمة الشهيد تسعة أحكام فقهية بخصوصها بالبحث والدراسة، ولم يتطرق لبقية التفاسير أو الأحكام الفقهية، أو اكتفى منها بموارد بسيطة؛ وبالنسبة للآية ٢١ من سورة البقرة تناول خمسة أحكام فقهية بشأنها، في حين أن أكثر التفاسير لم تتطرق إلى ذكر أي عنوان فقهي بهذا الصدد؛ وفي الآية الأخيرة بيّن ثلاثة أحكام فقهية منها، في حين لم تتعرّض باقي التفاسير إلى بيان أيّ حكم فقهي منها.

٧ ـ ميدان المقارنة في هذه المقالة الكثير من التفاسير الشيعية، وهي عبارة عمّا يلي:

١ ـ التبيان، للشيخ الطوسي. ٢ ـ مجمع البيان، للشيخ الطبرسي. ٣ ـ الميزان، للعلاّمة الطباطبائي. ٤ ـ تفسير الكاشف، لمحمد جواد مغنية. ٥ ـ تفسير القرآن الكريم، لصدر المتألهين. ٦ ـ كنز الدقائق، للشيخ محمد القمي المشهدي. ٧ ـ تفسير العاملي، لإبراهيم العاملي. ٨ ـ تفسير نمونه، لجمع من الكتاب، تحت إشراف الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، آية بدء التفسير. ٩ ـ تفسير الفرقان، لمحمد الصادقي. ١٠ ـ تفسير النور، لمحسن قراءتي. ١١ ـ تفسير معين، لمرتضى الكاشاني. ١٢ ـ تفسير شبّر، للمرحوم شبّر. ١٣ ـ تفسير پرتوى أز قرآن، للسيد محمود الطالقاني، ١٤ ـ تفسير لاهيجي، لبهاء الدين اللاهيجي. ١٥ ـ تفسير الصافي، للفيض الكاشاني.

١٦ ـ تفسير خلاصة المنهاج، للملاّ فتح الله الكاشاني. ١٧ ـ تفسير العياشي. ١٨ ـ البرهان، للسيد هاشم الحسيني البحراني. ١٩ ـ نور الثقلين، للحويزي. ٢٠ ـ تفسير آسان، لمحمد جواد النجفي. ٢١ ـ تفسير أحسن الحديث، للسيد علي أكبر القرشي. ٢٢. من هدى القرآن، للمدرسي. ٢٣ ـ تفسير راهنما، لأكبر هاشمي رفسنجاني. و... .

العناوين الفقهية في تفسير الشهيد الخميني

١ـ ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾

أورد السيد مصطفى الخميني في تفسير هذه الآية عدة عناوين فقهية بمنهج استدلالي، وتناولها بالنقد والتحليل، ومنها:

١ـ يحرم مسّ (ملامسة البدن للقرآن الكريم) كلمة الله المباركة على الجنب بإجماع جميع الفقهاء، وكذا هو حرام على من ليس على طهارة (محدث بالحدث الأصغر)، وإن قال البعض بالإشكال .

٢ـ تختص حرمة المس بكلمة الله، وكذا لو كانت إضافة الاسم إلى كلمة الله بياناً، أما لو كانت الإضافة معنوية فإن هذا الحكم يشمل جميع أسماء الله تعالى.

٣ـ هل يختص هذا الحكم بكلمة الله عندما تطلق كاسم على الذات المقدسة لله تعالى، أم أنّه يشمل اسم الله عندما يكون اسماً أو جزءاً من اسم لأحد الأشخاص، مثل: عبد الله؟

وهل تشمل حرمة المس الموضع الذي يريد به القائل من كلمة الله اللفظ دون الاسم، كمن يقول: الله لفظ مفرد؟ ولو كتبت كلمة الله مجوفة وخالية الوسط فهل أن مس الجزء الخالي حرام أم لا؟

وهل يستطيع الشخص المحدث أن يكتب كلمة الله بإصبعه؟

ويقول في إجابته على هذه الأسئلة والكثير من الأسئلة الأخرى: لو كان الدليل على الحرمة هو حرمة الهتك والإهانة فإن حكم الحرمة سيشمل جميع هذه الصور، ولو كان الدليل على الحرمة هو الأدلة اللفظية أو اللّبية [٢] فإن حكم حرمة المس في

الكثير من هذه الحالات سيكون مقروناً بالإشكال.

٤ ـ مس كلمة الله في البسملة يعد بمثابة ذنبين؛ لأنه من جهة يكون قد مس القرآن الكريم وهو محدث، ومن جهة أخرى فإن بين كلمة الله وبين هذين الاثنين عموماً وخصوصاً من وجه؛ لأنه في بعض المواضع يوجد القرآن وكلمة الله غير موجودة، وفي مواضع أخرى كلمة الله موجودة ولكنها ليست جزءاً من القرآن، وفي بعض الحالات يوجد كلاهما معاً.

٥ ـ لا يجوز جعل اسم الله لغير الذات المقدسة لله تعالى.

٦ ـ لو كان لفظ الرحمن اسم علم للشخص فإن مسه حرام، حتّى لو لم يقصد أثناء الكتابة معنى العلَم الشخصي، ولو كان الرحمن وصفاً فإن مسه سيكون حراماً إذا قصد الوصف أثناء الكتابة.

ويرى العلاّمة الشهيد أن الرحمن علم بالغلبة، وبناء على ذلك يرى أن مس كلمة الرحمن في البسملة حرام من وجهين، وفي غير البسملة هو حرام من ناحية كونه اسماً لله فقط، ولكنه يقول في النهاية: الأدلة اللفظية لها دلالة على حرمة مس المحدث بالحدث، حتى وإن كان جنباً أو حائضاً، وبما أن هذه المسألة لم تكن مطروحة في الكتب قبل زمن الشيخ الطوسي فإن ادعاء الإجماع على حرمة المس ليس صحيحاً، وأما الحرمة بسبب الإهانة من حيث الكبرى والصغرى فهي باطلة أيضاً.

٧ ـ هل يجوز إطلاق اسم الرحمن على غير الله أم لا؟

انطلاقاً من أننا لا نملك دليلاً على الحرمة فيجب أن نفتي بالجواز، ومن جهة أخرى بما أن الرحمن اسم خاص، وإن المسلمين يستنكرون إطلاق هذا الاسم على غير الله، يجب أن نقول هنا بأنه لا يجوز.

وفي النهاية يعمد سماحته إلى تدعيم الرأي الأول وتقويته.

٨ ـ كلمة الرحمن كانت تكتب في الأزمنة الماضية بدون ألف؛ لغرض التفريق بين كلمتي الله والرحمن، في حين أن الكتابة بدون ألف خطأ، فهل يجوز من الناحية الشرعية كتابة الرحمن بالألف وبصورة صحيحة أم لا؟ وبعد مناقشة مستفيضة يقول سماحته: يجب الاستمرار على الكتابة بدون ألف؛ لكي لا تصبح هذه التغييرات سبباً للمقارنة، أو التصرّف في القرآن وتحريفه.

التفاسير الأخرى مقارنة سريعة

التبيان: أشار الشيخ الطوسي إلى عنوان فقهي ضمن تفسيره للآية، وهو عبارة عن أن ترك بسم الله في الصلاة يوجب بطلان الصلاة؛ لأن بسم الله جزءٌ من القرآن.

مجمع البيان: بالإضافة إلى ما ذكره تفسير البيان قال الشيخ الطبرسي: يجب قراءة بسم الله في الصلوات الجهرية (الصبح والمغرب والعشاء) بصوت عالٍ، ويستحب قراءتها بالجهر في الصلوات الإخفاتية (الظهر والعصر).

تفسير الكاشف: كتب العلاّمة مغنية يقول: لكلمة الله أحكام، منها:

١ ـ يحرم كتابتها على الورق النجس وأمثاله.

٢ ـ يحرم كتابتها بقلم نجس.

٣ ـ يحرم مسها بدون طهارة.

٤ ـ أفتى الفقهاء الشيعة بكفر الشخص الذي يرمي القرآن في الشارع بقصد الاستهزاء، ومن يأتي به إلى المكان الذي تجتمع فيه النجاسات (المرافق الصحية)، وارتداده.

٥ ـ يجب أن تقرأ بسم الله بصوت جهور في الصلوات الجهرية، والجهر بها في الصلوات الإخفاتية مستحب.

العيّاشي: نقلَ الرواية التي تدل على أن رسول الله ﷺ كان يقرأ بسم الله بصوت جهور.

٢ ـ ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (الحمد: ١)

١ ـ هل يجوز الحمد لغير الله؟

يذكر ﵀ سببين لعدم صحة ذلك: **الأول:** على الرغم من أن الحمد لا يمكن أن يقع لغير الله تعالى لكن يجب أن يراعي العباد ظاهر الحال، ولا يحمدوا الآخرين. **وثانياً:** إن جملة «الحمد لله» تدل على أمرين: أحدهما: إثباتي، وهو أن الحمد يليق بالله فقط؛ والثاني: إن الحمد لا يجوز لغير الله .

ويخلص في النهاية إلى القول: إنه لا يمكن أن يقع الحمد لغير الله، ومع ذلك فالظاهر أنه لو كان يراد به مفهوم العبودية فلا يجوز لغير الله، ولكن لو كان

بمعنى الشكر والثناء فهو جائز.

٢ ـ هل يجوز إنشاء قصد الحمد والثناء أثناء قراءة «الحمد لله» أم لا؟ يقول رحمه الله بالجواز؛ لأنه لا مانع من إنشاء الحمد والثناء على فرض وجوب قراءة ألفاظ القرآن.

٣ ـ يستحب قول الحمد لله عند العطاس أو سماعه من الآخرين، وإن كان أثناء الصلاة.

٤ ـ يستحب قول «الحمد لله» عند رؤية الكافر أو الابتلاء بالمرض.

٥ ـ اختلف الفقهاء في جواز القراءة بغير القراءات السبعة؛ فقال البعض بالجواز؛ وقال البعض الآخر بعدمه؛ وفصّل البعض الآخر بين القراءة المتعارف عليها وغير المتعارف عليها، أو القراءة الصادرة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام أو غير الصادرة عنهم، وغير ذلك.

وفي النهاية يقول رحمه الله: بما أن هذا الموضوع يحظى بأهمية كبيرة، ونحتاج إليه من جهة أخرى في كل القرآن الكريم، بات من الضروري أن يحظى حكمه بالبحث والتحقيق ضمن المقدمات التي سترد في مدخل الكتاب.

٦ ـ على الرغم من أن أصحاب الرأي في اللغة قالوا بأنه لا يجوز إطلاق كلمة الرب على غير الذات المقدسة لله تعالى في حالة عدم إضافة الرب لشيء ما، وبجوازه في حالة إضافته، من قبيل القول: رب الإبل، ورب الدار، إلاّ أن هذا الادعاء يفتقر للدليل؛ لأنه ليس لدينا دليل فقهي على عدم الجواز، بل لدينا بعض الجمل والعبارات، من قبيل: ﴿ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ﴾ (يوسف: ٣٩)، تؤيد القول بالجواز، وبناء على ذلك يجوز من الناحية الفقهية أن تأتي كلمة رب كاسم للآخرين، وإن كان غير صحيح من الناحية الأخلاقية والأدبية.

٧ ـ انطلاقاً من أن الله تعالى هو رب العالمين هل يجوز أن يتصدّى الأفراد لتربية الناس وتعليمهم من خلال الأوراد والأذكار التي تدركها أفهامهم القاصرة وعقولهم الناقصة.

يقول رحمه الله، بعد نقل ما كان قد رآه من أهل الوِرد والذكر، وشكواه منه: تصدّيهم لتربية الأفراد غير مشروع.

٣ـ ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (الحمد: ٥)

١ ـ استفاد بعض المفسرين المعاصرين من هذه الآية للقول بأن العبادة الباطلة لا تقتصر على عبادة غير الله فقط، بل إن عبادة الله طمعاً في جنته وهروباً من ناره هي الأخرى باطلة أيضاً؛ لأن الواجب عبارة عن العبادة الخالصة.

ولكنّه ﷺ يقول بعد أن يبدي أسفه لهذا الفهم والاستنتاج الخاطئ للآية: لو أمكن إثبات أن عبادة الله بهدف الفوز بالجنة وما شاكل ذلك ليس من العبادة فإن هذا الادّعاء سيكون صحيحاً، وإنما يمكن إثبات هذا الادّعاء إذا كان بإمكاننا القول أن الحصر يفيد البطلان، ولكن ليس من حصر هنا؛ لأن تقديم ما يجب أن يكون متأخّراً لا يدل على الحصر، فما بالك بتقديم شيء من الممكن أن يكون متأخّراً.

ويقول في النهاية: هذه العبادة صحيحة؛ لأن ملاك الصحة من الناحية الفقهية هي أن تكون إرادة العبد وعبادته لوجه الله تعالى، حتى وإن كان ما يحقق هذه الرغبة دواعي أخرى.

٢ ـ هل أن الاستعانة بغير الله جائزة مطلقاً أم أنها غير جائزة ولا بد من التفصيل، بحيث أنها تجوز في الأمور العادية والدنيوية، ولا تجوز في الأمور التي تتعلق بالآخرة، وفي كل ما يعود سبباً في أن يصبح المستعان به أملاً ومرجعاً.

يقول ﷺ، بعد ردّه للأدلة التي من الممكن أن تدل على جواز الاستعانة بالآخرين، وكذلك القول بأنه يستفاد من الآية معنى الحصر: تدل الضرورة وسيرة المسلمين القطعية على جواز الاستعانة بغير الله تعالى في الأمور المتعلقة بالمعيشة وشؤون الحياة، وبناءً على ذلك يجب أن نقول: إن الآية لا تدل على الحصر، أو أن الاستعانة بالآخرين في بعض الأمور، ومنها: الأمور التي تتعلق بشؤون الألوهية ومسائل الآخرة، وأمثال ذلك، لا تجوز.

٣ ـ هل يجوز أثناء قراءة ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ أن نتصور في الذهن، أشياء أخرى تعبّر عن المعبود الحقيقي غير الصور الذهنية الوهمية.

يقول ﷺ: لا يجوز هذا الأمر للنفوس الضعيفة، التي لا تقوى على إدراك أن هذه الصور فانية في المعبود الحقيقي، خاصة وأن الناس يستوحشون من هذا الأمر.

٤ـ ﴿ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴾ (الحمد: ٦ ـ ٧)

سبق وأن قلنا أنه لم يثبت جواز القراءات السبعة، فكيف بجواز القراءات الشاذة والنادرة، والقراءة الوحيدة الجائزة هي التي لا تلحق ضرراً بالعربية، حتى وإن لم يقرأها أحد. والأمر المهم هنا أن بعض المفسرين، ومن بينهم: الحافظ ابن كثير، قالوا: إن الإخلال في أداء حرف الضاد وقراءته بصورة (ظ) معفوٌّ عنه؛ لأن مخرجيهما قريبان جداً من بعضهما.

ويخلص الشهيد السيد مصطفى، وبعد الخوض في بحث معمق في علم الأصوات والتجويد، إلى القول: لا شك أن الإخلال في أداء الحروف فيه إشكال، ويوجب البطلان، إلا أنه يوجد خلاف بين الفقهاء فيما إذا كان هذا الإخلال يبطل الصلاة أم أنه يتسبب في بطلان الكلمة فقط؟ وفي النهاية يدعم رحمه الله الرأي الأول؛ لأن القرآن الكريم لا يتصف بالصحيح والخطأ؛ ولأن القرآن نزل بصورة واحدة من قبل جبرائيل على رسول الله صلى الله عليه وآله، فإذا قُرئ بنفس ذلك الشكل فهو قرآن، ولكن لو قُرئ بنحو آخر فليس بقرآن، ولا يقال: إنه قرآن ولكنه باطل.

٥ـ ﴿ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ﴾ (البقرة: ٣)

١ ـ على الرغم من أن الفقهاء اختلفوا في مشروعية عبادة الصبي إلاّ أنه من الواضح بمكان أن عباداتهم مشروعة، ولغرض إثبات هذا الادعاء نحتاج إلى أدلة خاصة، من قبيل أن الأمر بالأمر بشيء يعني الأمر بنفس ذلك الشيء؛ لأن الأدلة العامة والإطلاقات وعمومات الآيات والروايات تكفي، وحديث رفع القلم يدل فقط على جواز الترك، دون الدلالة على رفع التكليف مطلقاً، وبناءً على ذلك فإن صيغة العموم الواردة في جملة ﴿يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ تدل على وجوب إقامة الصلاة من قبل أي شخص، وكذا في الصبيان، وبخاصة لو كانوا في سن التمييز والمراهقة.

وفي النهاية يقول رحمه الله: من الممكن أن يُقال: إن هذه الآية تفيد الإيمان بالغيب وإقامة الصلاة فقط، وهي ليست بصدد تفصيل أنواع الصلاة وكيفيتها، لكي تصبح دليلاً على مشروعية عبادات الصبي.

٢ ـ لو قلنا بالإطلاق في قوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾، ولم نقُل هنا بالإشكال الذي بيّناه في إطلاق الجزء الأول من الآية، سنحصل على أحكام كثيرة متفرعة عن هذا القسم من الآية، ومنها:

أ ـ استحباب دفع الزكاة من قبل الصبيان.

ب ـ استحباب الإنفاق من أي رزق أنعم الله به عليهم، من قبيل: العلوم، وأمثال ذلك، وعليه يستحب تعليم الآخرين وتوجيههم، إلاّ أنه يقول في المسألة الرابعة: لا تشمل الآية إنفاق العلوم والمعارف.

ج ـ يجوز الإنفاق على غير المسلم، إلاّ إذا أُقيم الدليل على عكس ذلك.

د ـ إرسال الأبناء للجهاد في سبيل الله والدفاع عن حرمة رسول الله ﷺ هو المصداق الكامل للإنفاق.

٣ ـ ثبت في علم الأصول أن الأمر طالما يتعلق بالطبيعة فالأقوى أنه لا يقتضي الأداء لأكثر من مرة واحدة.

ومن هنا فإن السؤال التالي يطرح نفسه: هل لدينا دليل في القرآن الكريم على وجوب الصلاة في كل يوم وليلة أم أن الدليل يقتصر على الروايات فقط؟

ظن البعض أن ذكر بعض القيود مع شكل الأمر يدل على لزوم التكرار، مثل: قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾، فإن قيد دلوك الشمس يدل على لزوم التكرار عند الدلوك، ولكن هذا الاعتقاد خاطئ.

وظن البعض أن جملة ﴿يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ لها دلالة على لزوم التكرار؛ لأن فيها كلمة إقامة، وهذه الكلمة تدل على لزوم الاستمرار والديمومة.

ولكن **أولاً**: إن الإقامة ليست بمعنى الاستمرار. **وثانياً**: لو افترضنا أنها تعني الاستمرار، فالمفهوم من الآية كناية عن إقامة الصلاة في حال الاعتدال والاستواء والاستقامة. **ثالثاً**: لو افترضنا أن مادة إقامة ضمن قوله تعالى: ﴿يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ تعني الاستمرار فلا يُستبعد أن يكون المراد بذلك استحباب الاستمرار على الصلاة التي كان منشغلاً بها، وليس بمعنى تكرار تلك الصلاة في أوقات أخرى. **رابعاً**: ناهيك عن كل هذه الإشكالات فالآية لا تدل على وجوب التكرار.

٤ ـ على الرغم من أن الآية تشمل الإنفاق من مال الآخرين ولكن من المؤكد أن

مراد الآية ليس ذلك؛ لأن الإنفاق من مال الآخرين فيه تخصيص من الناحية العقلية، والآية غير معنية بذلك.

٦ـ ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ (البقرة: ٤)

١ ـ قال الفخر الرازي: يجب الإيمان بما أُنزل على رسول الله صلى الله عليه وآله؛ لأنه قال في نهاية الآية: أولئك هم المفلحون، ومتى ما أصبح الشيء واجباً فإن تعلمه يكون واجباً، ولكن هذا الوجوب كفائي، وكذا يجب الإيمان بما أُنزل على الأنبياء من قبله.

٢ ـ يقول الدواني: الحصول على الأدلة التي يمكن أن تدفع الشبهة عن الأعداء واجب كفائي.

وقال الفقهاء: يجب على الأفراد القادرين على الإجابة والرد على الإشكالات والشبهات التي يثيرها أعداء الدين حول مسألة الحد الشرعي لمسافة صلاة القصر (٢٤ فرسخاً) أن يجيبوا على تساؤلاتهم، كما ذكرت أقوال أخرى من الفقهاء في هذا السياق.

وفي النهاية يقول سماحته: أيٌّ من هذه الآراء ليس صحيحاً؛ لأن هذه الآيات جاءت لتبيين عظمة كتاب الله تعالى ومدحه ووصفه أنه هادي المتقين، وان أقصى ما تدل عليه الآية عبارة عن وجوب الإيمان بالقرآن والكتب السماوية التي نزلت على الأنبياء من قبله، ولكن لا يستفاد من هذه الآية وجوب الإيمان بكل ما جاء في تلك الكتب السماوية.

٣ ـ قال بعض الفقهاء: إن العمل بالاحتياط باطل؛ لأنه تنجم عنه الكثير من المفاسد. ولكن هذا الاعتقاد خاطئ، ومخالف لرأي الكثير من المحققين.

٤ ـ قال بعض الفقهاء والأخباريين: إن العمل على أساس تقليد الآخرين باطل، وقالوا بوجوب الرجوع إلى كتاب الله تعالى وسنة رسوله الكريم صلى الله عليه وآله للعمل بالتقليد.

ولكن هذه النظرية خاطئة، كالنظرية المتقدمة؛ لأن علماء الأصول يقولون بجواز التقليد للجميع، حتى أن بعض المعاصرين الكبار قالوا بجواز التقليد حتى بالنسبة للشخص القادر على الاجتهاد.

٧ـ ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ (البقرة: ٨)

١ ـ هناك اختلاف بين الفقهاء مفاده أن الإسلام الذي هو موضوع لجملة من الأحكام، ومنها: حقن الدماء، أخذ الإرث من الموروث، وصحة الزواج، وحلية الذبيحة، ووجوب تجهيز الميت (غسله، وتكفينه، ودفنه)، هل هو في قول الشهادتين فقط (الشهادة بالوحدانية وبرسالة خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله)؛ إذ إن المنافق يأتي بهما أيضاً، أم فضلاً عن الشهادتين يشترط في ذلك الإيمان القلبي أيضاً، أم بالإضافة إلى ذلك لابد من اليقين بمضمونها كذلك؟ هناك جملة من الأقوال في هذه المسألة، ومنها:

أ) قال صاحب الجواهر في كلامه عن نجاسة الكافر بالرأي الأول، وقال الفيض الكاشاني في «المفاتيح» بتواتر الروايات الدالة على هذا الموضوع، والمحقق الهمداني في كتاب «المصباح» على هذا الرأي أيضاً، ويرى أن الدليل في ذلك يعود إلى بعض الروايات التي تدل على هذا الأمر، فضلاً عن السيرة العملية لرسول الله صلى الله عليه وآله مع المنافقين.

ب) وبإزاء هذا الرأي قال الشيخ الأنصاري بنجاسة المنافقين، ووافقه في ذلك عدد من الفقهاء، منهم: المحقق اليزدي، ووالد المحقق.

ج) وفصّل البعض بين المنافقين الذين ينطقون الشهادتين ولا يقومون بفعل يخالف ذلك والمنافقين الذين يأتون بما يخالف الشهادتين، فهم في الحالة الثانية غير طاهرين.

د) وفصّل بعض آخر، ومنهم: ابن إدريس، بين المنافقين الذين يكون نفاقهم ناجماً عن القصور أو عن التقصير؛ إذ في الحالة الثانية ليسوا بطاهرين.

يقول العلاّمة الشهيد: ما يبدو لي أنه الصواب هو القول بطهارة كل من نطق الشهادتين إلا الناصبي؛ لأن أمير المؤمنين عليه السلام لم يجتنب أكل سؤر (بقايا الطعام) المنافقين الذين كانوا يترددون عليه في عصره.

٢ ـ ربما يكون للآية دلالة على جواز الدعاء بالسوء على المنافقين، وفضح أسرارهم وخفاياهم، وهتك حرمتهم.

يقول المحقق: ليس للآية دلالة على هذا الأمر؛ لأن هذه الآية بصدد الإعلان عن

أن بعض الناس أمرهم على هذا النحو، ولم تطبّق الآية هذا العنوان على أشخاص معينين، وأما بالنسبة لجملة ﴿فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا﴾ فإنها تخبر عن زيادة مرض المنافقين؛ والشاهد على هذا الأمر هو حرف الفاء، ولا يكفي مجرد الاحتمال بدلالة هذه الجملة على الإنشاء واللعن فقط.

٣ ـ على فرض أن الآية لها دلالة على جواز لعن المنافقين فإن سؤالاً يطرح نفسه، وهو لو أن شخصاً يعلم أن دعائه يستجاب إذا دعا بالضرّ على الآخرين فهل يضمن الضرر الناجم أم لا؟ والإجابة على هذا السؤال معقدة.

٤ ـ مما لا شك فيه أن الكذب حرام، إلاّ أن الآية التي لها دلالة على حرمة الكذب محل نقاش بين الفقهاء.

ومن الآيات التي استدل بها على حرمة الكذب هذه الآية؛ لأن عقوبة الكذب هي العذاب الأليم، إذاً فهو من الذنوب الكبيرة. يقول رحمه الله في النهاية: لعل الآية تقول بوجوب العذاب الأليم للكذب الخاص المتعلق بالإيمان بالله واليوم الآخر، وعليه لا يستفاد منها حرمة جميع أنواع الكذب.

٥ ـ بالإضافة إلى إمكان استفادة حكم الكذب من الآية فإنه يمكن الحصول على تعريفه منها أيضاً؛ لأنه بناءً على ما تدل عليه الآية فإن الكذب عبارة عن القول المخالف للواقع، وإن ما قاله الجاحظ من أن الكذب هو القول المخالف للعقيدة باطلٌ.

ويقول الأستاذ العلاّمة في النهاية: يقوم هذا الاستنتاج على عدم وجود أي نوع من الإيمان في قلب المنافقين، حتى لو كان إيماناً مستودعاً (مؤقّتاً).

٨ـ ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ قَالُوٓا۟ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ * أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ وَلَـٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ﴾ (البقرة: ١١ـ١٢)

١ ـ إذا كانت الآية بصدد وصف المنافقين فإنها تدل على جواز الإعلان والكشف عن حالات المنافقين، وخبث باطنهم، وسوء مقاصدهم، وجواز هذه المسألة واضح جداً ولا شبهة فيه؛ ولو كانت الآية تريد وصف الغافلين عما يقومون به من أعمال سيئة فهي تدل كذلك على جواز إفشاء أسرارهم ومقاصدهم السيئة، وإن

كان ينبغي ألاّ يؤاخذوا على ذلك؛ بسبب جهلهم واعتقادهم بأن عملهم صالح، ولكن تجدر الإشارة إلى أن هذا القول يجوز بشأن بعض المنكرات والمحرمات المتعلقة بعموم الناس.

٩ـ ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُواْ كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ قَالُوٓاْ أَنُؤْمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُۗ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ وَلَـٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٣)

١ ـ يستفاد من جملة ﴿ءَامِنُواْ كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ﴾ أنه لا يشترط في صحة الإسلام الاعتقاد القلبي، وإن كان الاعتقاد القلبي يمثل المرحلة المتكاملة من الإيمان بالإسلام. وبناء على ذلك لا يلزم التفحص والتقصي عن الاعتقاد القلبي بعد نطق الشهادتين.

٢ ـ إطلاق المتعلق وحذفه في جملة ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُواْ﴾ يدل على أن المطلوب هو الإقرار بالإسلام، ولا يشترط فيه خلوص النية من الرياء والسمعة وأمور أخرى، إلاّ إذا قيل: بما أنه لا يمكن تقييد ﴿آمنوا﴾، فالتمسك بالإطلاق سوف لن يكون ممكناً كذلك، ولكننا أثبتنا في علم الأصول أنه في الحالات التي لا يمكن القول فيها بالتقييد فإنه يجوز ويمكن التمسك بالإطلاق.

٣ ـ يستفاد من الآية أن توبة الكافر والمرتد تُقبل.

ويقول السيد الشهيد في النهاية: إن استنباط هذه الفروع قائم على أساس إطلاق الآية، ولكن الآية لا تدل على الإطلاق؛ لأن الآية من هذه الناحية ليست في مقام البيان والتفصيل، وهي فقط في مقام نقل كلام بعض الكافرين والمرتدين.

١٠ـ ﴿أُوْلَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُاْ ٱلضَّلَـٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَـٰرَتُهُمْ وَمَا كَانُواْ مُهْتَدِينَ﴾ (البقرة: ١٦)

١ ـ يقول الفقهاء: إن حقيقة البيع والشراء قائم على أساس أن يكون المثمن عيناً على أقل تقدير.

ولكن يستفاد من الآية أن هذا الموضوع ليس صحيحاً؛ لأن متعلق الشراء والتجارة في هذه الآية ليس عيناً، واستعمال كلمة الشراء، وإن جاء مجازاً واستعارةً،

إلاّ أنه لا يوجد أيّ مجاز أو استعارةٍ بدون مناسبة مع المعنى الحقيقي.

وبناء على ذلك فإن الآية تدل على جواز بيع وشراء الأشياء التي لا تعدّ مصداقاً للأعيان، من قبيل: السرقفلية (خلو الرِّجل).

١١ـ ﴿ أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَٰتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ ۚ وَٱللَّهُ مُحِيطٌۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ (البقرة: ١٩)

١ ـ سبق القول: إن الفقهاء اختلفوا بشأن سريان أحكام الإسلام على المنافقين الذين يظهرون الإسلام، ويستفاد من هذه الآية أن المنافقين محكومون بحكم الكافرين؛ لأن الله تعالى عبر عنهم بالكفر في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ مُحِيطٌۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ ﴾.

وأما القول: إن المراد بالكفر في الآية معناه اللغوي، أو إنهم في مقام الثبوت من الكافرين وفي مقام الإثبات هم محكومون بأحكام الإسلام، فليس تاماً؛ لأن هذا المعنى هو خلاف الظاهر وخلاف الفهم العرفي.

٢ ـ يستفاد من هذه الآية أن ضرب الأمثلة بهدف تبيين أعمال الفاسقين الخاطئة ومقاصدهم المشؤومة وفضحهم أمر جائز، حتى ولو كانوا من أهل الذمة، ويطبقون أحكام دينهم.

١٢ـ ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (البقرة: ٢١)

١ ـ اختلف الفقهاء الشيعة والسنة بشأن شمول خطابات الكتاب والسنّة للأفراد غير الموجودين أثناء نزول الخطاب، وهل أن النداء يشملهم أم لا؟

يرى المحقّق أن خطابات الكتاب والسنّة جُعلت بشكل قضايا حقيقية، بمعنى أن الحكم جعل على العناوين الكليّة؛ والشاهد على هذا القول هو الدقة الموجودة في القوانين التي توضع في المجالس التشريعية، وإن الإشكال في هذا الأمر كالشبهة في الأمر البديهي، وبالإضافة إلى ذلك لابد من القول ـ في خصوص الخطابات القرآنية ـ : بالرغم من أنها تبدو في الظاهر عبارة عن خطاب ونداء، ولكنها في واقع الأمر ليست

خطابات ونداءات؛ لأن جبرائيل عليه السلام ينقل كلام الله تعالى إلى رسوله الكريم صلى الله عليه وآله، وهو بدوره ينقل كلام الله إلى الأمة والناس، ومما لاشك فيه أن إطاعة أوامر الله تعالى ونواهيه واتباعها ستكون واجبة بهذا النقل.

٢ ـ اختلف الفقهاء الشيعة والسنّة بشأن الكافرين، وهل أنهم مكلفون بالفروع، كالمسلمين، أم لا؟

والمشهور أن الفقهاء الشيعة قالوا بالرأي الأول، وإن كان البعض منهم، كالمحدث الكاشاني، والبحراني، قال بالرأي الثاني.

يقول العلاّمة الشهيد في النهاية : سيأتي تفصيل هذا البحث ضمن الآيات المرتبطة به، ولكن هذه الآية تدل أيضاً على اشتراك جميع بني البشر في الأحكام الفرعية.

٣ ـ أُثير في علم الأصول والكتب الفقهية أن الشخص المذنب يستحق العقاب والعذاب والنار، سواء أكان ذلك من باب الجعل الإلهي أو من باب ما تقتضيه الأعمال، وأما الثواب والمدح والجنّة فهل يستحقها الشخص المطيع أو أن الله تعالى يهبها من باب التفضّل والترحّم؟

من الممكن أن يستفاد من هذه الآية أن الرأي الثاني بشأن الجنة صحيح؛ لأن الآية تدل على أن العبادة لازمة من جهة أن الله تعالى قد خلق بني البشر، وبناءً على ذلك فإنهم لا يستحقون شيئاً مقابل ذلك.

ولكن هذا الرأي ليس صحيحاً؛ لأنه لا يوجد أي تعارض وتضاد بين الخلق واستحقاق الثواب.

٤ ـ كرر العلاّمة الشهيد في تفسير الآية مسألة مشروعية عبادات الصبيان، وينقل الأدلة التي أقامها الفقهاء على المشروعية، ثم يقول: لا حاجة لنا بهذه الأدلة لإثبات مشروعية عبادات الصبيان؛ لأن إطلاق الأدلة وعموميتها تكفي لهذا الغرض.

٥ ـ من جملة المواضيع المثيرة للجدل بين الفقهاء هل أن الأساس في الأوامر يكمن في امتلاكها للصفة التعبدية أو لا؟

برأي الأستاذ الشهيد فإن الصفة التعبدية أو التوصلية هي من الأوصاف المتعلقة بالأمر، وليس من أوصاف وخصوصيات الأمر، وإن مقتضى إطلاق الأدلة هو عدم

وجود القيد التعبدي، إلاّ أن رأي الشيخ الأنصاري بشأن هذه الآية يقول: إنها تدل على الأصل التعبدي.

ومن ناحية أخرى، بما أن الأمر يقتضي وجوب متعلقه فقط، وبامتثال هذا الوجوب يسقط المتعلق أيضاً، من هنا تدل الآية على أن العبادة ليست واجبة لأكثر من مرة.

وفي الختام يقول العلاّمة المحقق: انطلاقاً من أن الآية بصدد أن تبين أن الله تعالى يستحق العبادة الربوبية؛ ذلك أنه خلقكم وليس سوى ذلك، ومن النواحي الأخرى ليست في مقام البيان، إذاً فإن هذا الاستنتاج ليس صحيحاً.

أما التفاسير الأخرى فحصيلة ما عندها كما يلي:

التبيان: قال الشيخ الطوسي عقب هذه الآية: الآية تخاطب الناس جميعاً، سوى المجانين والأطفال الذين لم يبلغوا سن التكليف، وأوجبت على جميع الناس العمل بالواجبات الشرعية.

تفسير الكاشف: يقول المحقق المعاصر المرحوم مغنية: تشمل الآية جميع البشر، سواء الكافر منهم و المسلم، والموجود منهم والمعدوم؛ وفي موضع الإجابة على الإشكال القائل: كيف يشمل الخطاب الأفراد المعدومين يقول: إن القضايا الحقيقية تشمل الأفراد المعدومين أيضاً.

مجمع البيان: يقول المرحوم الطبرسي: هذه الآية تدل على أن الكافرين مكلفون أيضاً بالأحكام الفرعية.

١٣ـ ﴿ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٢٢)

استفاد البعض من هذه الآية أنّه وكما أن استعانة اليهود والنصارى بالأحبار والرهبان حرام وغير مشروع فإن استعانة الشيعة بالأئمة عليهم السلام حرام أيضاً.

وعلى الرغم من أن الإجابة على هذه الشبهة وردت في أماكن أخرى بالتفصيل إلا أننا نقول: إن الآية ترفض فقط فعل اليهود والنصارى والمشركين، الذين جعلوا لله

أنداداً وشركاء في الخلق والتأثير، وأما الاستعانة بالأئمة عليهم السلام في طول قدرة الله تعالى فليس فيها أي تعارض مع التوحيد.

١٤ ـ ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ٢٣ ـ ٢٤)

هناك خلاف بين الفقهاء بشأن السجود على الأحجار المعدنية هل هو صحيح أو لا؟ فقال البعض بجوازه، وقال البعض الآخر ببطلان السجود عليها؛ لأنها ليست مصداقاً للأرض.

من الممكن أن تؤيد الآية الأخيرة الرأي الثاني؛ لأن المقصود بالحجارة فيها الأحجار الثمينة، كما نُقل عن ابن مسعود أن المراد بالحجارة حجر الكبريت، ويمكن أن تصبح جملة ﴿وَقُودُهَا﴾ قرينة على هذا المعنى، وناهيك عن ذلك كلّه فإن الألف واللام في ﴿وَالْحِجَارَةُ﴾ قرينة أخرى على هذا المعنى أيضاً.

ومن موضع الردّ على هذا الادعاء يقول الأستاذ الشهيد: إن حجر الكبريت ليس خارجاً عن الأرض، بل إنه مصداق للأرض أيضاً، هذا أولاً. وثانياً: إن قول ابن مسعود عن ابن عباس غير مقبول.

ولا يبعد أن يكون المراد بالحجارة في الآية معنى الكناية والاستعارة عن «القلوب المليئة بالقسوة».

١٥ ـ ﴿الَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِن بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ (البقرة: ٢٧)

١ ـ هذه الآية تدل على أن الفاسقين مكلفون أيضاً بالأحكام الفرعية، والمقصود بالأحكام الفرعية تلك الأحكام المرتبطة بالعمل، والمقصود بالأصول الأحكام المتعلقة بالعقيدة والقلب.

٢ ـ اختلف الفقهاء في علم الأصول بشأن مادة أمرَ، وهل أنها تفيد الوجوب أو

أنها لمطلق الطلب؟

فقال والد المحقق بالرأي الأول، وقال العلامة الأراكي بالرأي الثاني، وهذه الآية تؤيد الرأي الأول؛ لأن جملة ﴿وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ﴾ تبيّن أن كل ما أمر به الله تعالى هو واجب.

ويرى المحقق أن طرح النقاش على أساس أن مادة أمر لها دلالة على الوجوب أو أنها لمطلق الطلب هو طرح خاطئ؛ لأن مادة أمر تعني صيغة الأمر.

١٦ـ ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٩)

١ ـ لربما يستدل على حرمة أكل التراب بجملة ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾؛ لأنه إذا أكل التراب شخصٌ ما فإن ذلك يستلزم اختصاص خلقه بشخص ما.

٢ ـ ولربما يستدل بهذه الآية، في الخلاف الدائر بين الفقهاء حول الأصل في الأشياء، وهل هو قائم على الإباحة أو الحظر، على أن الأصل في الأشياء قائم على حق الإباحة، بمعنى أنه يستفاد من الآية أن جميع الأشياء خُلقت لجميع الأفراد.

ويرى الأستاذ الشهيد أن هذه المستويات من الفهم تعد أفكاراً شيطانية؛ لأن الآية من هذه الناحية ليست في موضع البيان، بل إن الآية جاءت لتبين أن كل شيء مخلوق للإنسان.

١٧ـ ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٣٠)

يستفاد من الآية أن الله تعالى كما أنه يراعي الخيرات والحسنات في الخلق التكويني فإنه تعالى هكذا أيضاً في مقام التشريع والتقنين، وبناء على ذلك فإن الفقيه عندما يكون بصدد وضع قانون معين فبإمكانه أن يحلل ما هو حرام أو أن يحرم ما هو حلال، مراعاةً منه للأهم. وكذا في المستحبات والمكروهات والمباحات.

ولكن من الواضح بمكان أن الفقيه المبسوط اليد لو حرّم حلالاً أو أحلّ حراماً في زماننا هذا فإن هذا الفعل لا يصبح سبباً لتغيير الحرام من حيث الذات، بل من حيث الحكم الأول بذاته.

١٨ـ ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ (البقرة: ٣٤)

لربما يستفاد من الآية أنه تجوز عبادة غير الله؛ لأن السجود يدل على العبادة، وبالتالي يُنتزع منه عنوان العبادة.

إلاّ إذا قيل: إن سجود الملائكة، وأمرهم بذلك، ومعصية الشيطان وإبليس، هو أمر تكويني.

١٩ـ ﴿ وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ (البقرة: ٣٥)

على الرغم من الخلاف الموجود بين المفسرين حول نوع الشجرة ومصداقها لو أمعنا النظر جيداً سيتضح لنا أن عموم تعليل قوله تعالى: ﴿فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ يدل على أن الظلم ممنوع، والظالم يستحق العقاب. ولا فرق في أن يقع الظلم على الأفراد، من قبيل: الغصب، والقتل، أو أن يقع الظلم على الحكومة الإسلامية، ولا يتنافى هذا القول مع عدم قولنا بأن الظلم ليس حراماً بذاته. وبناءً على ذلك فإن الآية لا تنهى عن شجرة خاصة بعينها، بل إنها تنهى عن أي ظلم، وعن كل ما يساهم في توفير مسببات الظلم.

٢٠ـ ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ۖ وَقُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ (البقرة: ٣٦)

١ ـ يستفاد من الآية أن العداوة ممنوعة شرعاً، إلاّ إذا كانت الآية تتحدث عن عدو خارجي.

٢ ـ يستفاد من قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ﴾ إباحة جميع الأماكن.

ولكن هذا الاستنتاج خاطئ؛ لأن تنوين كلمتي مستقر ومتاع يجعلهما مهملتين، والكلام المهمل يكون جازماً في الحكم، وبناءً على ذلك لا تدل على إباحة جميع الأماكن في جميع الأزمنة على جميع الأفراد.

٢١ ـ ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (البقرة: ٣٧)

في موضوع التوبة هناك خلاف بين الفقهاء بشأن بعض العناوين:

أ) هل للتوبة وجوب عقلي أو أن لها وجوباً شرعياً أيضاً؟

وسنتناول هذا الموضوع في محله.

ب) هل أن التوبة الواجبة عبارة عن الندم فقط أو فضلاً عن الندم يجب أن تُلفظ كلمات خاصة تعبّر عن ذلك أيضاً؟

أكثر الفقهاء قالوا بالرأي الأول، ولربما يستفاد من هذه الآية أن الرأي الثاني هو الصحيح؛ لأن جملة ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ تدل على أن توبة آدم عليه السلام قُبلت بلفظ كلمات معينة.

ولكن هذا الفهم خاطئ؛ لأن هذه الجملة هي في موضع بيان أن توبة آدم تُقبل، ليست في مقام بيان وجوب أن يكون من ضمن توبته ذكر بعض الألفاظ، وليست هناك أية علاقة بين جملة ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ﴾ مع جملة ﴿فَتَابَ عَلَيْهِ﴾.

٢٢ ـ ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾ (البقرة: ٤٠)

١ ـ مقتضى الإطلاق في الأمر بالوفاء بالعهد، هو أن يكون العهد أوسع من الأحكام التكليفية، من قبيل: آية ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾.

ولكن هذا الاستنتاج خاطئ؛ لأن العهد مضاف لله تعالى، وهذا يدل على أن المراد بالعهد هو عهد خاص، وقرينة ذلك هي جملة ﴿بِعَهْدِكُمْ﴾، وكذلك جملة ﴿وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾. وناهيك عما تقدّم هناك اختلاف كبير في معنى العهد، وبالمستوى الذي نقل فيه صاحب البحر المحيط ٢٤ قولاً بشأنه، وهذه الأمور هي التي تؤدي بالعهد

أن لا يكون مطلقاً.

٢ ـ الخوف والرهب، وإن كانا من الأمور النفسية، وإن الأمور النفسية تبدو للوهلة الأولى لا إرادية، إلا أنها من الأمور الإرادية، وبناءً على ذلك فإن الأمر بأن يكون الخوف من الله تعالى فقط أمرٌ صحيح، وسوف يتحقق ذلك عندما تكون الآية هنا بصدد التبيين، وهي ليست كذلك.

٢٣ ـ ﴿وَءَامِنُواْ بِمَآ أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوٓاْ أَوَّلَ كَافِرٍۭ بِهِۦ وَلَا تَشْتَرُواْ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّٰىَ فَٱتَّقُونِ﴾ (البقرة: ٤١)

تم الاستدلال بهذه الآية على منع أخذ الأجرة على تعليم الكتاب، بل مطلق تعليم العلم؛ لأنها تضم جملة ﴿وَلَا تَشْتَرُواْ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا﴾.

ولكن هذا الاستنتاج خاطئ؛ لأنه لدينا روايات عن النبي ﷺ أنه قال: أفضل شيء يُحصل عليه أجرة تعليم الكتاب، ومن ناحية أخرى كان رسول الله ﷺ يجعل تعليم القرآن مهراً للنساء، وروايات السنّة تختلف بشأن هذه المسألة.

٢٤ ـ ﴿وَلَا تَلْبِسُواْ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُواْ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٤٢)

من الممكن أن يُستدل بهذه الآية على حرمة الغش؛ لأنه عبارة عن عملية لبس الحق بالباطل وكتمان الحق. وهناك خلاف حول مصير المعاملة التي جرى فيها الغش، هل هي باطلة أو لا؟

وبرأينا هي باطلة؛ لأن الشارع لا يمضي الشيء المبغض والمزعج.

٢٥ ـ ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ (البقرة: ٤٣)

١ ـ في موضوع صلاة الجماعة قيل: إن أدلتها لا تقول بالإطلاق، لكي تشمل جميع الصلوات، وهذه الآية يمكن أن تكون من الأدلة على صلاة الجماعة، وفيها إطلاق أيضاً.

٢ ـ تدل هذه الآية على وجوب الركوع في الصلاة.

يقول الأستاذ الشهيد: يمكن القول بصحة هذين الاستنتاجين إذا لم تأتِ الآية لتبيين وجوب خضوع اليهود للمسلمين واتباعهم لهم، وفي هذه الحالة لا يمكن القول بأن الآية جاءت للدعوة إلى الجماعة.

٣ ـ لا يبعد أن تدل جملة ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ على صلاة الجماعة، ولكن يمكن أن تكون جملة ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ قرينة على خلاف ذلك.

٢٦ ـ ﴿وَٱسْتَعِينُواْ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ﴾ (البقرة: ٤٥)

١ ـ مقتضى الآية هو وجوب الاستعانة بالصبر والصلاة في مواضع الغضب والمشاكل واكتساب الكمالات الروحية.

يقول الأستاذ الشهيد في النهاية: لا شك أن عمومية الآية وإطلاقها يمكن أن يكون واجباً، وبناءً على ذلك فإن الاستدلال بها على وجوب الاستعانة ليس صحيحاً.

٢ ـ من الممكن أن يستفاد من هذه الآية أن ترك الصلاة يعد من الذنوب الكبيرة.

يقول الاستاذ العلاّمة: الذنوب الكبيرة والصغيرة من الأمور النسبية، والأمر الذي يؤدي إلى أن تكون الذنوب كبيرة أو صغيرة هو الأمور الخارجية، وبناءً على ذلك فإن أي ذنب من الذنوب من الممكن أن يكون من الذنوب الكبيرة.

وفي كل الأحوال فإن العلاّمة الحائري مقتنع بأن الآية لها دلالة على أن ترك الصلاة من الذنوب الكبيرة.

٣ ـ إذا كان الأمر بالاستعانة أمراً شرعياً فإنه يدل على تكليف الكافرين بالفروع، وهذا الرأي يوافق ما يراه مشهور الفقهاء، وعلى افتراض أن دلالة الآية من هذه الناحية هي محل إشكال؛ لكون الصلاة هنا تعني الصلاة في المدينة، وبما أن الكفار لم يركعوا هناك، حسب ما ينقله التاريخ، فقد أُمروا بذلك، إذاً فإن دلالة الآية على تكليف الكافرين تامّة.

وأما رأي التفاسير الأخرى في الآية ٤٥ فهي:

التبيان: طرح المرحوم الشيخ الطوسي في نهاية الآية أنّ قوله تعالى ﴿وَٱسْتَعِينُواْ﴾

موجّه للمؤمنين فقط أو لأهل الكتاب؟ ويرى أن الخطاب عام، ويشمل المؤمنين والكافرين، إلا أنه لم يخلص إلى استفادة أيّة نتيجة فقهية من الآية.

مجمع البيان: طرح المرحوم الطبرسي، كالشيخ، مسألة الخاص والعام في قوله تعالى: ﴿وَٱسۡتَعِينُواْ﴾، وساق أكثر البحث في تعيين مصداق الصبر وموارد الاستعانة، ولم يستنتج أيّة نتيجة فقهية.

الميزان: لم يتناول العلاّمة الطباطبائي أي بحث فقهي بخصوص هذه الآية.

الهوامش

(١) جدير بالذكر أن العلاّمة السيد الشهيد مصطفى الخمينيرحمه الله قد وفقه الله تعالى لتفسير سورة الحمد والآيات من ١ إلى ٤٥ من سورة البقرة المباركتين فقط، وتم طبع هذا التفسير ـ ولأول مرة ـ من قبل مؤسسة الطباعة والنشر التابعة لوزارة الإرشاد الإسلامي، في أربعة مجلدات، ولكنها تحوي الكثير من الأخطاء، وبدون فهارس فنية.

(٢) الدليل اللبي لدى علماء الأصول عبارة عن الدليل الذي يقام من غير اللفظ، من قبيل: الإجماع، السيرة؛ رأي العقلاء؛ والعقل.

قسيمة الاشتراك

مجلة نصوص معاصرة

☐ أفراد	☐ مؤسسات
اسم المشترك :	
العنوان الكامل :	
الهاتف :	فاكس : ....
مدة الاشتراك :	ابتداء من : ....
المبلغ :	عدد النسخ : ....
نقداً إلى :	شيك مصرفي : ....
التاريخ :	التوقيع : ....

الاشتراك السنوي

سائر الدول: ☐ للأفراد ١٠٠ دولار ☐ للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

◄لبنان ٥٠٠٠ ل.ل ◄سوريا ١٥٠ ل.س ◄الأردن ٢/٥ دينار ◄الكويت ٣ دينار ◄العراق ٣٠٠٠ دينار ◄الإمارات العربية ٣٠ درهماً ◄البحرين ٣ دينار ◄قطر ٣٠ ريالاً ◄السعودية ٣٠ ريالاً ◄عمان ٣ ريال ◄اليمن ٤٠٠ ريالاً ◄مصر ٧ جنيهات ◄السودان ٢٠٠ دينار ◄الصومال ١٥٠ شلناً ◄ليبيا ٥ دنانير ◄الجزائر ٣٠ ديناراً ◄تونس ٣ دينار ◄المغرب ٣٠ درهماً ◄موريتانيا ٥٠٠ أوقية ◄تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة ◄قبرص ٥ جنيهات ◄أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولار.

Nosos Moasera

th4 YEAR – NO. 15-16 , Summer & Autumn 1429 - 2008

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

P.O.Box: 25 \ 327 Beirut – Lebanon

E-mail: info@nosos.net